# Heidegger

## La voz del nazismo y el final de la filosofía

Julio Quesada Martín
(coordinador)

Prólogo
Mauricio Beuchot

*Biblioteca*
**Universidad Veracruzana**

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).
Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana
para cualquier uso comercial.
La persona o institución que distorsione, mutile o modifique
el contenido de la obra será responsable por las acciones legales
que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana
por cualquier obligación que surja conforme a la legislación
aplicable.

Biblioteca

---

HEIDEGGER
LA VOZ DEL NAZISMO Y EL FINAL DE LA FILOSOFÍA

Universidad Veracruzana

*Raúl Arias Lovillo*
Rector
*Porfirio Carrillo Castilla*
Secretario Académico
*Víctor Aguilar Pizarro*
Secretario de Administración y Finanzas
*Leticia Rodríguez Audirac*
Secretaria de la Rectoría
*Agustín del Moral Tejeda*
Director General Editorial

Julio Quesada Martín
(coordinador)

# HEIDEGGER

## La voz del nazismo y el final de la filosofía

Prólogo de Mauricio Beuchot

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2013

Diseño de portada: Lizeth Pedregal, a partir de la pintura *Vanitas 2013* de Rafael Alvarado.

| | |
|---|---|
| Clasificación LC: | B3279.H49 H446 2013 |
| Clasif. Dewey: | 193 |
| Título: | Heidegger : la voz del nazismo y el final de la filosofía / Julio Quesada Martín (coordinador) ; prólogo de Mauricio Beuchot. |
| Edición: | Primera edición. |
| Pie de imprenta: | Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2013. |
| Descripción física: | 692 páginas ; 21 cm. |
| Serie: | (Biblioteca) |
| Nota: | Incluye bibliografías. |
| ISBN: | 9786075022437 |
| Materia: | Heidegger, Martin, 1889-1976<br>Filosofía alemana.<br>Nacionalsocialismo. |
| Autores secundarios: | Quesada Martín, Julio<br>Beuchot, Mauricio |

DGBUV 2013/34

Primera edición, 26 de abril de 2013

© Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial
Hidalgo núm. 9, Centro
Xalapa, Veracruz, México
Apartado postal 97, CP 91000
diredit@uv.mx
Tel / fax (228) 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-607-502-243-7

Impreso en México
Printed in Mexico

Un comentario más antes de empezar. Se podría objetar que es ocioso atacar un movimiento muerto. De algún modo, se diría, es revivir un cadáver para volverlo a enterrar. En principio, respondería que hay ciertas deudas intelectuales que, aunque sea tarde, no pueden dejar de cobrarse; sobre todo cuando tienen repercusiones tan graves como las que vamos a considerar.

GUILLERMO HURTADO,
*Dos mitos de la mexicanidad*

# AGRADECIMIENTOS

El estudio y análisis filosófico y filológico de estos trabajos fueron realizados por los licenciados Andros Ulises Saldaña Rodríguez, Paula Eugenia Reyes Núñez y Christian Goeritz Álvarez, quienes forman parte del proyecto de investigación La recepción de Heidegger en México, perteneciente a la Universidad Veracruzana.

Este libro forma parte de las actividades del cuerpo académico *Psique y Logos: Estudios Interdisciplinarios sobre Cultura y Barbarie* (Instituto de Investigaciones Psicológicas e Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana).

Agradezco la atención y diligencia de ambos grupos de trabajo, sin los cuales este proyecto habría resultado imposible.

# PRÓLOGO

En este libro, Julio Quesada ha reunido diversos ensayos sobre Heidegger, con un tono crítico. Esto es necesario, porque únicamente la crítica manifiesta que se aprecia a un autor, que se trata de entenderlo y no sólo de seguirlo ciegamente. La exposición complaciente lleva a la peor escolástica, a la repetición en su sentido más craso, mientras que la crítica comprensiva conduce a sacar el mayor provecho del autor que se estudia y se sigue. De todos modos, el resultado de este libro es benéfico para Heidegger: tratar de comprenderlo, tratar de entender lo que hizo y por qué.

La primera parte del libro contiene los Ecos del "caso Heidegger", y comienza con un ensayo de Ortega y Gasset intitulado "El ventrílocuo de Hölderlin", en el que se señala el estilo tan difícil de Heidegger, al punto de establecer esa relación con el gran poeta alemán.

En seguida, Manuel Reyes Mate ofrece un ensayo intitulado "La miseria", en el que reconoce la radicalidad del pensamiento heideggeriano, pero también su ambigüedad, por lo cual éste no carece de peligrosidad.

Carlos Pereda toca un aspecto muy interesante, que es lo que él llama la "contaminación" heideggeriana. Ésta se entiende como entrar en la polarización de los denostadores energúmenos y los devotos repetidores "sucursaleros". Unos y otros se colocan en una retórica altiva, cuando lo mejor es disponerse, con humildad, a argumentar. Pereda hace ver que el propio Heidegger, con su concepto de autenticidad, rechaza que el *ethos* del pensador se pueda separar de su pensamiento. Prudentemente el autor nos invita a no caer en el todo o nada,

sino leer con cuidado a Heidegger y argumentar (tanto quienes lo defienden como quienes lo atacan) con el rigor que pide la teoría de la argumentación.

El artículo de Bolívar Echeverría, que se publica en memoria suya, versa sobre el ultranazismo. En él, este autor indica que la falla de Heidegger y del nazismo fue no reconocer la irreversibilidad del tiempo, de la historia. Querían volver atrás, pero eso resulta imposible. Además, Heidegger conservó siempre la idea nacionalista de creer que la lengua alemana es la mejor para filosofar. Esto, junto con sus elogios de la lengua griega, manifiesta un resentimiento antilatino. Echeverría reconoce la violencia del nazismo y del estalinismo, y por eso nos exhorta a reflexionar sobre ambos fenómenos. Según él, Heidegger se opuso a la modernidad con su crítica del humanismo, que es su esencia.

Esta primera parte culmina con un trabajo de Valeriano Bozal, "¿La voz de tiempos sombríos?", el cual aprovecha el *dictum* de Heidegger (aunque señala que suena más a Brecht) de que estamos en "un tiempo indigente", para jugar con las palabras y decirnos muy en serio la difícil situación cultural en la que nos encontramos, en parte por obra de este pensador.

La segunda parte de este libro se intitula Crítica filosófica y política. Se inicia con un ensayo de Jorge Juanes: "Prólogo para irse desmarcando. La aventura del individuo autónomo y libre *versus* los poderes gregarios". En él se habla de desmarcarse de los políticos y sus intereses, pero señala asimismo cómo los totalitarismos, como el nacionalsocialismo, han amenazado al ser humano para devorarlo. Y defiende a ese individuo ek-sistente en su libertad, en contra del gregarismo de algunos sistemas.

Enseguida se encuentra el trabajo de Jesús Turiso Sebastián, "Los orígenes histórico-ideológicos del nazismo", que constituye un estudio histórico de la génesis de ese partido alemán. No hay consenso entre los historiadores acerca de esto,

pero hay hipótesis bien fundadas acerca de ese origen y sobre por qué éste se dio en Alemania.

Por otro lado, Jacob Buganza aborda la ontología heideggeriana a través de la óptica del tomismo. Varios autores han dialogado con Heidegger desde esa perspectiva. Gustav Siewerth, Max Müller y otros, por sólo citar a algunos, han realizado una crítica de la ontología de Heidegger partiendo de la filosofía de Santo Tomás. Algo que queda muy claro es que la acusación de ontoteología que el filósofo alemán lanza contra toda la metafísica occidental no se aplica al Aquinate, como lo ha mostrado J. L. Marion.

Ramón Kuri Camacho tiene aquí como tema la influencia de Suárez en la modernidad y, concretamente, en Heidegger. Es de sobra conocido el peso que tuvo el jesuita español sobre los modernos, por ejemplo sobre Descartes, Spinoza y Leibniz, para no ir más lejos. Pero también ha dejado su influjo en Heidegger, como lo ha estudiado Jean-François Courtine. El jesuita granadino del barroco se encargó de la esencialización de la ontología, por no distinguir entre esencia y existencia, lo cual nos da, además de Duns Escoto, una fuente de esencialismo y hasta de univocismo en Heidegger. Es notoria la predilección de éste último por el gran ontólogo franciscano, en su *Escrito de Habilitación*, y Suárez pudo haber llegado a él a través de sus estudios con los jesuitas.

Otra aproximación la brinda Jae-Hoon Lee, al examinar la influencia del Conde Yorck sobre la interpretación que Heidegger hace de Descartes en 1924. Está atestiguado el influjo de Yorck sobre Heidegger, a través de Dilthey, cosa que se ve en *Ser y tiempo*, y la visión de la postura cartesiana viene a ser uno de los acontecimientos preparatorios para esa obra. De Yorck toma Heidegger el concepto de suelo y lo usa para desacreditar el cartesianismo y pasar al aristotelismo, introduciendo la movilidad, que lleva a la historicidad.

Adriana Rodríguez Barraza nos hace la hermenéutica de la Sorge y la explica como algo que se prepara en la atmósfera del romanticismo, que llega hasta nuestra época. Heidegger es heredero de esta postura metafísico-política romántica. Ello implica la veneración de lo griego. Pero también está la lectura de Herder hecha por Heidegger sobre el espíritu de cada pueblo. También se refiere a la lectura de Herder por Gadamer. Este último dio conferencias sobre ese autor en países ocupados, sabiendo que con eso se apoyaba a los nazis (aunque se duele de eso), y él mismo aprovecha en gran medida a ese autor para su magna obra *Verdad y método.*

En relación con *Ser y tiempo,* Johannes Fritsche estudia la historicidad de la muerte en Heidegger y Löwith. Éste último fue un destacado discípulo judío del pensador alemán, y tuvo siempre –de manera parecida a Lévinas– ciertas quejas contra su maestro, entre ellas la falta de reflexión ética *ex profeso,* por lo que se centró en el estar-con de esa obra clásica y la desarrolló en la línea de la convivencia social de los seres humanos. Fue algo en lo que también insistió Hannah Arendt. Sin embargo, el autor nos hace ver que, en el momento en que se publica *Ser y tiempo,* Löwith lo malinterpretó como un documento del individualismo radical, proyectando sus propias expectativas y esperanzas.

Alberto Hidalgo Tuñón critica el pensar heideggeriano desde el materialismo gnoseológico, el cual apela a la función social de los saberes. Después de considerar los elogios que de Heidegger hace Hannah Arendt, ve el discurso del filósofo alemán como resultado de la crisis de las ciencias en su momento. Las libertades filológicas de Heidegger acusan en éste un cierto idealismo.

Emmanuel Faye es de los que, junto con Farías, han investigado a profundidad la relación de Heidegger con los nazis. Éste es un tema que causa escándalo y que suele ocultarse o,

mejor, dejarse de lado; pero es un tema real, y tiene que asumirse como objeto de estudio y análisis. Por más que muchos lancen gritos de enojo cuando se toca ese tema, allí sigue, y siempre da de sí. El autor encuentra en el sujeto heideggeriano el egoísmo que está muy a tono con el espíritu del tiempo, a pesar de las correcciones que el propio Heidegger hizo a sus textos del tiempo de la guerra, para publicarlos después, maquillados. Al término de la guerra, el filósofo alemán ve la metafísica de la subjetividad como el final de la filosofía.

En esa línea labora Sidonie Kellerer, quien se centra en una conferencia de Heidegger de 1938, sobre la imagen del mundo formada por la metafísica, que muchos se empeñan en disfrazar. Hay que señalar valientemente lo que es criticable en un pensador. No se le hace ningún favor ocultando la verdad, porque es precisamente la verdad lo que se busca en filosofía. Tampoco se trata de moralizar, de hacer "moralinas", pero sí de sacar moralejas y lecciones útiles del repaso de la historia. Heidegger cambió varias cosas del original cuando lo publicó después de la guerra. Se puede ver que sus críticas a la técnica están relacionadas con su decepción del nazismo. Y piensa que hay que radicalizarse para rebasar el pensamiento moderno.

Un pensador muy reconocido, que recientemente nos ha dejado, es Franco Volpi. El gran especialista en Heidegger de alguna manera le dice adiós a este pensador, para pasar de estudioso profundo y devoto a una actitud crítica frente al gran filósofo alemán. Volpi es un paradigma de la filosofía reciente y uno de los que más han profundizado en Heidegger.

Richard Wolin, que también ha estudiado a los discípulos judíos de Heidegger, analiza lo que se ve en su escrito *Sobre la línea* y en la discusión de éste con Jünger, que manifiesta la relación del autor de *Ser y tiempo* con el Partido Nacionalsocialista.

Julio Quesada ha sido otro de los autores que más han investigado la relación de Heidegger con el nazismo. Ahora asume el problema de la destrucción de la historia de la ontología y la biopolítica nazi. Esa destrucción, propuesta en *Ser y tiempo,* será también un momento en la selección racial vista como metafísicamente necesaria, de manera institucional, en 1941-1942, esto es, en plena Segunda Guerra Mundial. Para ello se basa en la vida auténtica como el *Übermensch* que hay que seleccionar. Una postura teórica conduce a Heidegger a la práctica de la selección racial, completamente ética. Otra vez son señaladas las repercusiones de lo teórico en lo práctico, lo cual vuelve a mostrar que la filosofía no es tan neutral éticamente hablando.

Lucía Fernández Flores nos habla del ataque de Carl Schmitt al *Tratado teológico político* de Spinoza como algo que hizo un ideólogo nazi en contra de un representante del pensamiento judío.

Por su parte, Juan Carlos Moreno Romo señala una curiosa idolatría del claro del bosque. Insiste en la lectura de Descartes por parte de Heidegger y le señala errores. Esto es factible, y no debe extrañarnos, pues hasta los pensadores más connotados cometen faltas en contra de la filología o de la historiografía cuando estudian a los clásicos, por llevarlos a sus intereses. Y al filósofo alemán se le han señalado, junto con lecturas geniales de éstos, otras muy desencaminadas, desde las que hace de los griegos hasta las de los modernos.

La obra se cierra con dos anexos. El primero está dedicado al final de la filosofía como realización política, y contiene el escrito de Heidegger "La universidad en el estado nacionalsocialista", y un testimonio de la recepción de Heidegger en España: el de Eugenio Frutos, intitulado "La interpretación existencial del Estado", en el que se habla de la filosofía política que surge de Heidegger. La labor teórica repercute, como trasfondo, en la práctica política. Y el segundo anexo trata

de rescatar al poeta Hölderlin. Contiene el borrador de una carta que escribe el poeta en francés y el bello poema de Juan Miguel González intitulado "Avecilla de Hölderlin".

Los ensayos reunidos en este volumen serán muy sugerentes e incitarán a la reflexión y al debate. Siempre es importante el diálogo filosófico. Vivimos de la conversación, y ésta tiene que ser comprensiva y crítica. Las dos cosas.

*Mauricio Beuchot*

# Primera Parte
# Ecos de “el caso Heidegger”

# EL VENTRÍLOCUO DE HÖLDERLIN*

*José Ortega y Gasset*

> … Y es probable que en estas escapadas haya tenido él, Ortega […] muy probablemente determinada también por el deseo de decir a los alemanes palabras de olvido, amistad y aliento y por el de contradecir fundadamente al crecientemente reaccionario, sombrío y pesimista Heidegger.
>
> José Gaos[1]

## Sobre el estilo en arquitectura

Una catástrofe puede ser de tal modo radical que el pueblo por ella afectado muera. Pero esta posibilidad extrema, aunque es efectiva, ha sido sobremanera infrecuente en la historia. La muerte de los pueblos suele ser una "muerte natural". Se mueren de viejos que llegan a ser. Se mueren porque antes han acabado de ser, se mueren porque no tienen ya nada que hacer. Esto significa que no hay probabilidad apreciable para que un

---

* Artículos publicados en el diario *España,* de Tánger, los días 7, 14 y 21 de enero de 1953. Originalmente publicado con el título "Anejo en torno al Coloquio de Darmstadt", 1951, en José Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. IX, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1989, pp. 625-644.

[1] José Gaos, "Los dos Ortegas", en *La Torre,* Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1956.

pueblo joven, pásele lo que le pase, muera. Por estas razones, en cierto modo *a priori* –cuando hace casi medio siglo vine a estudiar a Alemania, en este país se usaba mucho el término escolástico *a priori,* ahora caído en desuso–, al volver ahora a Alemania yo estaba casi seguro de que la reciente y gigantesca catástrofe no había conseguido matar a Alemania; de que ésta, por debajo de tanta ruina, miseria, desmoralización, desorientación, seguía viviendo con subterránea pujanza en la medida en que lo permite su actual situación –la de un ser que ha recibido un golpe en la cabeza y se halla en estado traumático–. Pero de lo que se opina *a priori* sólo puede estarse casi seguro. Es menester comprobarlo contemplando los hechos.

Pues bien, el espectáculo que ha sido para mí el *Darmstadter Gesprach* me ha aportado la prueba experimental de lo que yo, *a priori,* presumía. Como es sabido, el coloquio versaba sobre arquitectura, y acudieron allí casi todos los grandes arquitectos alemanes –los viejos y los jóvenes–. Era conmovedor presenciar el brío, el afán de trabajo con que aquellos hombres que viven sumergidos entre ruinas hablaban de su posible actuación. Dijérase que las ruinas han sido para ellos algo así como una inyección de hormonas que han disparado en su organismo un frenético deseo de construir. No creo que escenas de entusiasmo –individual y colectivo– como aquellas puedan hoy presenciarse en ningún otro país de Occidente. Lo que allí vi y oí me inspiraba la intención de escribir un ensayo con este título: "La ruina como afrodisiaco". He ahí, pues, una típica reacción de un pueblo joven frente a una catástrofe. Juventud es precisamente aquella actitud del alma, que transmuta en posibilidad toda negativa emergencia. Respecto de qué sea, hablando en serio, un "pueblo joven", en qué precisos atributos consista esta condición que suele usarse como mera e irresponsable frase, es cosa que conviene dejar para cuando en estas columnas hablemos de Estados Unidos, que es aún más joven que Alemania.

No pude oír la totalidad del coloquio y, por tanto, no me es posible comentar su contenido. Pero tengo la impresión de que se habló poco o se habló apenas del problema más íntimo de la arquitectura, a saber, del estilo.

El estilo, en efecto, representa en la arquitectura un papel peculiarísimo que en las otras artes, aun siendo más puras artes, no tiene. La cosa es paradójica pero es así. En las otras artes el estilo es meramente cuestión del artista: él decide –ciertamente con todo su ser y en una manera de decidir más profunda que su voluntad y que, por ello, toma el aspecto más de forzosidad que de albedrío–, decide por sí y ante sí. Su estilo ni tiene ni puede depender de nadie más que de él mismo. Pero en la arquitectura no acontece lo mismo. Si un arquitecto hace un proyecto que ostenta un admirable estilo personal, no es, estrictamente hablando, un *buen* arquitecto.

El arquitecto se encuentra en una relación con su oficio, con su arte, muy diferente a la de los demás artistas con sus artes respectivas. La razón es obvia: la arquitectura no es, no puede, no debe ser un arte exclusivamente personal. Es un arte colectivo. El genuino arquitecto es todo un pueblo. Éste da los medios para la construcción, da su finalidad y da su unidad. Imagínese una ciudad construida por arquitectos "geniales", pero entregados, cada uno por sí, a su estilo personal. Cada uno de esos edificios podía ser magnífico y, sin embargo, el conjunto sería bizarro e intolerable. En tal conjunto se acusaría demasiado y como a gritos un elemento de todo arte en que no se ha reparado bastante: lo que tiene de capricho. La caprichosidad se manifestaría desnuda, cínica, indecente, intolerable. No podríamos ver el edificio consistiendo en la soberana objetividad de un grandioso cuerpo mineral, sino que en sus líneas nos parecería ver el impertinente perfil de un señor a quien "le ha dado la gana" de hacer aquello.

Pienso que todo artista es como tal –y por supuesto también el pensador– un órgano de la vida colectiva, aunque no puedo ahora intentar persuadir de ello. Es un órgano de la vida colectiva, si bien no es sólo esto. Mas en el caso del arquitecto, la cosa se eleva a su última potencia. Los demás deben ser tal órgano, pero el arquitecto tiene que serlo. De aquí determinadas exigencias a las que el arquitecto tiene que someterse. Y así como en la parte técnica de sus obras queda en plena libertad para usar los medios que mejor le plazcan a fin de lograr las finalidades propuestas, en cuanto al estilo tiene que actuar desde ciertos principios estilísticos que no pueden ni deben serle exclusivos.

De este tema capital hubiera yo deseado que se hablase en Darmstadt. ¿Es posible que haya arquitectos que ignoren que *todos los demás problemas* de su arte y de su técnica sólo pueden, en serio y a fondo, ser regulados partiendo del problema –hoy agudísimo– del estilo arquitectónico? Se entiende de un problema que podría titularse imitando un estudio famoso de Wilhelm von Humboldt: *Uber die Fäigkeit unseres Zeitalters, einen echten architektonischen Stil zu ersinnen* [Sobre la capacidad de nuestra época para inventar un genuino estilo arquitectónico].

En esta cuestión se descubre lo que es, en verdad, la arquitectura: no expresa, como las otras artes, sentimientos y preferencias personales, sino, precisamente, estados de alma e intenciones colectivas. Los edificios son un inmenso gesto social. El pueblo entero *se dice* en ellos. Es una confesión general de la llamada "alma colectiva", expresión ésta última que suele ser un *flatus vocis,* y cuyo estricto pero interesantísimo sentido reclamaría un largo desarrollo.

Porque es así la arquitectura, hace patente, como ninguna otra obra o gesticulación, lo que en efecto pasa dentro de una nación. Y puesto que en Occidente todo lo profundo ha sido común –así lo fueron los estilos arquitectónicos desde el

romántico–, quiere decirse que Europa no ha gozado de *unidad*. El hecho de que desde comienzos del siglo XIX no haya en ningún país de Europa un estilo común es la más formal declaración de que en ningún pueblo de Europa existe desde entonces "coincidencia de los ánimos" –lo que los tratadistas de política en Grecia llamaban *homonoia*. Debía existir un barómetro público que constantemente marcase el grado de concordia entre los ciudadanos de una nación. De este modo se evitaría la súbita y tumultuosa aparición de una radical discordia. Burckardt habla una vez de cierta urbe siciliana donde existía una magistratura titulada "inspector de la 'homonoia'".

El rococó fue el último estilo común europeo. La Revolución francesa acabó con él, porque era la primera gran discordia a la que luego han seguido otras muchas hasta los recientes años en que estamos viviendo la más atroz de todas. Por eso, desde entonces, desde la Revolución francesa *no hay propiamente arquitectura*. Hay, si se quiere, tectónica.

Bajo este ángulo contemplado, se advierte que la perfección en arquitectura tiene que consistir en el tratamiento de unas formas estilísticas comunes, como la poesía tiene que manejar la lengua que es algo común, como la elegancia consiste en la acertada modulación de una moda dada. No hay en el vestir efectiva elegancia si ésta no juega su melodía sobre la "lengua común" de un sistema de formas indumentarias que la moda en cada fecha establece, como no hay melodía musical si no surge dentro de un sistema dado de sonidos.

Sobre el nivel del mar del coloquio arquitectónico se produjeron en Darmstadt dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger en la mañana de un día; otra, mi conferencia en la tarde del mismo día. Sobre estas dos conferencias quisiera decir algo que no se refiere propiamente a las doctrinas en ellas enunciadas, sino a ciertos aspectos no doctrinales. En los próximos artículos quedará dicho.

## El especialista y el filósofo

Aconteció, pues, que sobre el nivel del mar de la discusión entre arquitectos se produjeron dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger sobre *Bauen, Wohnen, Denken* (edificar, morar, pensar); otra, mi propia conferencia, cuyo título era: El Mito del Hombre allende la técnica.

La verdad es que, hablando con rigor, el suelo sobre el cual el hombre está siempre no es la tierra ni ningún otro elemento, sino una filosofía. El hombre vive *desde y en* una filosofía. Esta filosofía puede ser erudita o popular, propia o ajena, vieja o nueva, genial o estúpida; pero el caso es que nuestro ser afirma siempre sus plantas vivientes en una. La mayor parte de los hombres no lo advierten porque esa filosofía de que viven no se les aparece como un resultado del esfuerzo intelectual y, por tanto, que ellos u otros *hayan hecho,* sino que les parece "la pura verdad", esto es, "la realidad misma". No ven esa "realidad misma" como lo que en rigor es: como una Idea o sistema de ideas, sino que parten de las "cosas mismas" que esa Idea o sistema de ideas hace ver. Y lo curioso es que esto acontece no sólo a los que solemos llamar "incultos", sino también a muchos de los cultos, por ejemplo, a muchos de los arquitectos, sobre todo a los viejos. Los jóvenes están más alertas para percibir esta base subterránea sobre la cual "viven, se mueven y son". Porque me pareció que algunos, cuando menos, de los viejos arquitectos allí movilizados sintieron enojo, salvo en un caso, cortésmente encubierto, ante la erupción de la filosofía en el área superficial de las conversaciones gremiales sobre arquitectura.

Esta reacción de antipatía es bastante curiosa. Pues si es verdad lo que he dicho, y no parece que pueda no serlo, resulta que, aunque cada hijo de vecino y sobre todo cada profesional tiene una filosofía –o mejor: una filosofía le tiene, le tiene preso–, se irrita cuando un hombre especialmente dedicado a

filosofar toma la palabra para decir algo que tiene que ver con las cosas de su oficio. Si el ciudadano de que se trata es casualmente un político, su irritación es aún mayor. Se ve a las claras que, desde hace varias generaciones, en todo lo que va del siglo, el político se pone nervioso cuando el filósofo avanza a las candilejas para decir lo que hay que decir sobre los temas políticos. Son, en efecto, los dos modos de ser hombre más opuestos que cabe imaginar. El filósofo, el pensador se esfuerza intentando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso, político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana.

Pero tras este caso extremo de hostilidad se encuentra toda la fauna del mal humor frente al "profesional" de la filosofía ("profesional" va entre los dos policías de las comillas porque, claro está, que el filósofo, el pensador, no puede ser profesional). La pura inteligencia no puede convertirse en oficio, en profesión, en magistratura. La causa de ello es sumamente interesante y de no escasa profundidad. Es un buen tema para otro artículo. Y así fue que un gran arquitecto protestó en cuanto a que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zerdenker* (des-pensador) y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios. Aunque yo no podía considerarme aludido, porque no había abierto el pico, tomé entonces el micrófono para decir sólo esto: "El buen Dios necesitaba del 'des-pensador' para que los demás animales no se durmiesen constantemente". La nueva generación allí representada, que acaso sea la primera alemana capaz de estar siempre –y es lo que es debido– presta al salto satírico de la broma, rio.

¿Cómo se explica la existencia en el especialista de este "primer movimiento" hostil ante todo brote de efectivo y diestro filosofar? Probablemente, si queremos decir las cosas con extremo laconismo, por estas dos razones. Primera: el especialista se

ve obligado a percibir que su disciplina es parcial, que él, por tanto, es un hemipléjico o padece cualquiera otra enfermedad que reduce al hombre a no ser sino un rincón de sí mismo. Desde su primera palabra se advierte que el filósofo habla desde el horizonte, que su voz viene, y va a toda la extensión de la realidad, que no es un ruido local sino universal. Pasa en el orden intelectual lo que pasa con los sonidos: que sólo hay tres que no son localizados y adscritos a un breve lugar, más allá del cual no son oídos desde luego, porque no son "voz del horizonte". Estos tres sonidos son el rugido del león, el estampido del cañón y el tañer de las campanas. Es sorprendente cómo en estos tres casos el volumen –digámoslo así– del sonido coincide exactamente con la mágica línea circular que es el horizonte, cosa que no pasa con el trueno, porque éste, como dice muy bien el pueblo, "rueda", y esto significa que tiene que recorrer el espacio, que no lo llena desde luego. Segunda: el hombre que, al fin y al cabo, lleva debajo de sí el especialista, descubre, ante el hablar del filósofo, que él tenía también en las vísceras una filosofía, que era filósofo sin saberlo como era prosista el *bourgeois gentil-homme,* pero que ésta su filosofía tropieza con otra más profunda situada en el subsuelo, desde la cual se toma todo, incluso su disciplina especial y su propia persona, desde mucho más abajo. Esto de sentirse visto y descubierto desde "más abajo", esto de que alguien levante a todas las cosas las faldas, le pone frenético y le parece, acaso con una punta de razón, indecente.

La conferencia de Heidegger, como todas las suyas, como todos sus escritos, fue magnífica, llena de profundidad. Fenómeno bastante paradójico éste que llamo "estar lleno" de profundidad, ¿no es verdad? Y, además, llena de voluptuosidad. El lector encontrará de pronto un poco estrambótico que le invite a representarse una relación intensiva entre Heidegger y la voluptuosidad. Pues más adelante veremos que su obra tiene siempre una dimensión voluptuosa.

No voy aquí a comentar la doctrina principal sustentada por Heidegger, porque no oí suficientemente bien todos sus decires. Yo estaba como los demás interlocutores del coloquio, detrás de Heidegger y Heidegger no ha conseguido todavía hablar con el cogote.

Heidegger toma una palabra –en este caso *bauen* (edificar)– y le saca virutas. Poco a poco, del minúsculo vientre del vocablo, van saliendo humanidades, todos los dolores y alegrías humanas y, finalmente, el Universo entero. Heidegger, como todo gran filósofo, deja embarazadas a las palabras, y de éstas emergen luego los más maravillosos paisajes en toda su flora y toda su fauna. Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca.

La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa Anabasis, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás. Por eso admitía con buen humor la posibilidad de que un día Heidegger hable por el cogote. Los otros hombres hablan de los principios de la ciencia o de la civilización. Son las verdades establecidas, las verdades asentadas. Pues bien, el destino del filósofo es ir por detrás y por debajo de estos llamados "principios", para verles la espalda y el asiento. Vistos así los "principios" que tranquilizan al buen burgués, y sobre los cuales con plena confianza y comodidad se sienta, resulta que no lo son suficientemente, que son falsos o son ya verdades secundarias y derivadas, y que es preciso descubrir otros tras ellos que son más "principios" y más firmes. De aquí también la inquietud de las gentes que quieren estar tranquilas y sentarse seguras, cuando ven que el filósofo envuelve su retaguardia y se les pone a la espalda. Teme que aquel hombre les clave un puñal en la nuca. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el

riesgo de que le envíen a la cárcel como a un malhechor, como a un ser peligroso, y le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía.

Heidegger es profundo, hable sobre el *bauen* o sobre cualquier otra cosa. Mas como no sé decir sino lo que pienso y tengo que decir casi todo lo que pienso, necesito agregar que no sólo es profundo sino que, además, quiere serlo, y esto no me parece ya tan bien. Heidegger, que es genial, padece de manía de profundidades. Porque la filosofía no es sólo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada. Husserl, en un famoso artículo de 1911, dijo que considera una imperfección de la filosofía lo que en ella se había siempre alabado: a saber, la profundidad. Trátase en ella precisamente de hacer patente lo latente, somero lo profundo, de llegar a conceptos *claros y distintos*, como Descartes decía. Que no seamos ya cartesianos no hace variar este destino: filosofar es, a la vez, profundizar y patentizar, es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial.

(Los pensadores alemanes han propendido siempre a ser difíciles *y* han hecho sudar *a* la gente, de todos los pueblos, incluso del suyo, para ser entendidos. La razón de ello es de gran interés, y pronto, en estas columnas, intentaremos perescrutarla. Forma parte de un tema muy amplio y muy grave, cual es la relación del hombre alemán con el prójimo. Esta relación es deficiente, y tal deficiencia ha causado grandes destrozos en el pueblo alemán. Es este un punto que el hombre alemán, que tanto nos ha enseñado, debe aprender del hombre latino. Recuerdo haber dicho, hace más de 30 años, que la claridad es la cortesía del filósofo.)

Pero no se malentienda todo esto. He dicho que Heidegger es siempre profundo, y que a veces lo es con exceso, y manifiesta cierto prurito de revolcarse en lo abismático, pero no

he dicho que sea un pensador especialmente "difícil". Estas semanas he oído a muchos alemanes quejarse de su hermetismo. ¿No es injusta esta apreciación? Heidegger, a mi juicio, no es más ni menos difícil que cualquier otro pensador privilegiado que ha tenido la fortuna de ver por primera vez paisajes hasta ahora nunca vistos, que ha navegado por mares *nunca d'antes navegados,* como dice Camöens de Vasco de Gama y los exploradores portugueses. Pretender que un descubridor de ignorados horizontes sea tan cómodo de leer como un escritor de editoriales periodísticos es demasiada pretensión. Difíciles, de verdad difíciles –e injustificadamente difíciles–, son Kant, Fichte, Hegel. ¿Por qué lo fueron? Porque ninguno de los tres vio nunca con plena claridad lo que pretendía haber visto. Esta afirmación parece insolente, pero cuantos han estudiado bien a esos tres geniales pensadores saben que esto es cierto, aunque no se atrevan a declararlo.

No, Heidegger no es "difícil". Antes bien, Heidegger es un gran escritor. Esto último sonará a los oídos de no pocos alemanes como una nueva paradoja. En Darmstadt mismo oí decir, con sorpresa mía, a muchas personas, como cosa resuelta y establecida, que Heidegger atormenta a la lengua alemana, que es un pésimo escritor. Siento tener que discrepar radicalmente de semejante opinión, pero ello me obliga a defender la mía con algunas breves y sencillas consideraciones en el capítulo que sigue, donde tropezaremos con Heidegger y la voluptuosidad.

## Sobre el estilo filosófico

La conferencia de Heidegger y la mía versaban sobre el mismo tema: la técnica. Sólo que Heidegger prefirió contraer la cuestión a una forma particular de ella –el construir, edificar, y aun esto concentrándolo en dos particulares construcciones:

la casa y el puente–. Si yo hubiese sabido que se trataba de una reunión de arquitectos y nada más, es seguro que habría restringido también mi argumento. Pero yo no sabía nada preciso sobre este coloquio de Darmstadt. He observado, con no escasa sorpresa, que hoy en Alemania no le explican a uno nada, de suerte que cuando me invitan a algo yo no logro nunca saber por anticipado qué es ese "algo", y al ir a él no sé nunca a dónde voy. Esto es síntoma de un rasgo actual de la vida alemana: el "aldeanismo". Alemania se ha vuelto un poco "aldea", una infinita aldea, es decir, una serie de aldeas sin fin. El aldeano vive en un mundo muy reducido que se compone de objetos sumamente concretos, para él habituales y de sobra sabidos. Ahora bien, el aldeano cree que todo el mundo es de su aldea y que, por tanto, las cosas de que él habla son para todo el mundo "consabidas". No sé aún con suficiente precisión de dónde proviene esta recaída del alemán en la óptica aldeana, pero es evidente que debe procurar, lo antes posible, librarse de ella y… salir al gran mundo.

Pero, repito, el tema sustantivo era el mismo para Heidegger y para mí. Y ahora viene lo que acaso tiene algún interés. Esto: en el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho, aproximadamente, lo contrario. Si detrás de esta patente contraposición se esconde, no obstante, una radical coincidencia, es cosa que un día de entre los días se verá.

Por lo pronto tenemos que atenernos a la manifiesta discrepancia. No es éste lugar ni momento para declarar en qué consiste esta contrapuesta interpretación de la condición humana. Si alguien siente curiosidad por averiguarlo, puede leer lo que sobre ello digo en otro lugar.

Me urge más salir al paso de una opinión que repetidamente he oído expresar en Darmstadt mismo. Hay, por lo visto, muchos alemanes que consideran a Heidegger como

un pésimo escritor que atormenta a la lengua alemana. Respeto esta opinión en la misma medida en que no la comparto. A mí me parece que Heidegger posee un maravilloso estilo. Sin embargo, comprendo muy bien que muchas personas opinen lo contrario, porque no han tenido en cuenta una importante distinción. El buen estilo en el decir tiene muy variadas especies, pero hay, sobre todo, dos que conviene aquí contraponer. Hay, en efecto, el buen estilo literario del escritor que es formalmente escritor, y hay el buen estilo filosófico. Heidegger no es un escritor en el sentido predominante de esta palabra, pero tiene, en cambio, un admirable estilo filosófico.

El pensador no es un "escritor". Esta palabra "escritor" es bastante estúpida, como lo es, cuando menos, un tercio del diccionario en todas las lenguas. La lengua que tan profundas y finas verdades nos revela, contiene casi otro tanto de densas estulticias. Las causas de que esta dosis de necedad sea constitutiva de toda lengua podrán ser halladas en mis cursos bajo el título El hombre y la gente.

El pensador, ciertamente, escribe o habla, pero usa de la lengua para expresar lo más directamente posible sus pensamientos. Decir es, para él, nombrar. No se detiene, pues, en las palabras, no se queda en ellas. En cambio, el escritor propiamente tal no ha venido a este mundo para pensar con acierto, sino para hablar acertadamente o, como los griegos decían, para ευ λεγειν, "hablar bien". Este "bien o bello hablar" es también una gran cosa, tanto que al fin de la civilización antigua, cuando todo había fracasado y sucumbido, lo único que subsistió vivaz, flotando sobre aquel gigantesco mar de cosas destruidas, fue el "bien hablar" –la Retórica.

Lenguaje y pensamiento están en ambos casos –en el pensador y en el escritor– en una relación inversa. En el escritor, el lenguaje ocupa el primer término, como corresponde a lo esencial. Los pensamientos quedan al fondo, lo mismo que el

humus vegetal es fondo y sustento para la gracia esencial de los florecimientos. La misión del escritor no es pensar, sino decir, y es un error creer que el decir es un medio y nada más. Lejos de ello, la poesía es, en verdad, decir substancializado, es "decir por decir", es... "ganas de hablar".

Al pensar, el lenguaje se transforma en puro soporte de las ideas, de suerte que sólo éstas quedan –o deben quedar– visibles, mientras el leguaje está destinado a desaparecer en la medida posible. Y es cosa clara, porque se da en uno y otro caso esta relación inversa. El poeta, el escritor no se siente –no debe, no puede sentirse– solidarizado con lo que dice; esto es, con los pensamientos que expresa. Cuando el poeta catalán López Picó dice del ciprés que es el espectro de una llama muerta no queda su persona radicalmente unida a éste su decir, no considera esa afirmación como algo que pueda convertirse en una tesis. En cambio, cuanto el pensador dice se torna automáticamente tesis y él mismo se siente solidario con su decir. Lo maravilloso, lo divino en la poesía es, precisamente, que no compromete. La poesía es el poder liberador. Nos liberta de todo y esto lo consigue porque nos permite liberarnos de ella misma. Que dos y dos son cuatro es siempre un poco triste, porque no nos deja escapar hacia el tres o hacia el cinco.

El pensador se encuentra ante la lengua en una situación bastante dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos. Es un órgano de la colectividad, y la llamada "alma colectiva" no contiene más que lugares comunes, ideas "consabidas". ¿Cómo podrá, pues, el pensador decir lo que sólo él ha visto, y decirlo no sólo a los demás sino, por lo pronto, a sí mismo? Una visión aún no formulada es para él mismo, que la ha gozado, una visión incompleta, es sólo

entrevisión. No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo. No puede usar la lengua –que es siempre el lenguaje común–. No puede, como puede y debe el poeta, partir del vocabulario y de la sintaxis preestablecidos y ciudadanos. Si inventa vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. Si se atiene a los vocablos usuales, no logrará decir su nueva verdad. Lo más peligroso de todo –y lo que con mayor frecuencia se hace– es recurrir a las palabras usadas por antiguos pensadores, que existen ya mineralizadas en mera terminología.

Se olvida demasiado que el pensador –*y no hay más* pensador que el creador de pensamientos– necesita poseer, además de su genio analítico, un peculiar ta*lento para nombrar hallazgos. Este talento* es un talento verbal y, por tanto, poético. Le llamo "talento denominador". Ha habido geniales pensadores carentes de este talento, aquejados por una lamentable mudez. Un caso clarísimo de ello es Dilthey. No supo nunca decir con pregnancia lo que veía y, por ello, no logró influir como filósofo en su tiempo. En cambio Husserl tenía una poderosa inspiración denominativa.

Siendo así las cosas, ¿en qué puede consistir un buen estilo filosófico? A mi juicio, en que el pensador, evadiéndose de las terminologías vigentes, se sumerja en la lengua común, pero no para usarla sin más y tal como existe, sino reformándola desde sus propias raíces lingüísticas, tanto en el vocabulario como, algunas veces, en la sintaxis. El caso concreto que nos presenta el estilo de Heidegger, aunque extremado, puede considerarse como el normal seguido por todos los grandes filósofos con buen estilo. Consiste en lo siguiente:

Cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el estilo vulgar y más externo de la

palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan. Así la *Endlishkeit* (finitud) no será meramente una imitación ajena al hombre –pero que no es el hombre mismo– sino que será todo lo contrario, *Seinender Ende* o *Sein als Ende* (ser como fin), con lo cual éste –el *Ende* (fin)– no queda fuera del hombre como los límites habituales, sino que viene a constituir su esencia misma. El hombre, en efecto, desde que nace está ya muriendo, como dijo Calderón; por tanto, empieza por acabar y vive de su muerte.

Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace –yo lo hago desde mi primer libro, *Meditaciones del Quijote, 1914*– buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada, de hacer revivir en ella su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su *statu nascendi,* todavía caliente de la situación vital que lo engendró. Y al mismo tiempo recibimos la impresión de que en su sentido actual la palabra apenas tiene sentido, significa cosas triviales y está como vacía. Mas en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena, se llena hasta los bordes, se llena de sentido. Más aún cuando nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *etymon* de la palabra.

La lingüística positivista de comienzos de siglo no admitía que, por ningún serio motivo, pudiera hablarse de que las palabras tienen un sentido "verdadero"–frente a otros que no lo son–. El positivismo allanó el universo, lo igualó todo, vaciándolo. Pero lo cierto es que las palabras tienen incuestionablemente un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a

saber, el que significaron cuando fueron creadas. La dificultad está en poder llegar, caminando hacia atrás hasta descubrirlo. Nuestros datos sobre ellas nos suelen dejar a medio camino, pero es evidente que cada palabra es originalmente la reacción lingüística o verbal a una situación vital típica, por tanto, no anecdótica ni causal, sino constitutiva de nuestro vivir. Luego los mecanismos de la metonimia, del cambio de significación, que en buena porción son estúpidos, reprimieron ese sentido originario y vivaz sustituyéndolo con significaciones cualesquiera que los más irracionales azares han hecho caer sobre el vocablo. Debió ser maravilloso el sentido que tenía la palabra "león" cuando, un buen día, fue usada para llamar al magnífico animal, pero es estúpido que sirva hoy para denominar a más de un Papa. Que el gran Pastor de las almas resulte ser un león es asunto bastante barroco.

El estilo, sea en las artes, sea en la vida, es siempre algo que tiene que ver con la voluptuosidad, es una forma sublimada de la sexualidad. Lo es en su génesis para el estilista mismo, y lo es para el que goza de su estilo. De aquí que cuando, por ejemplo, el poeta, el escritor llega a la vejez y se le congela la virilidad, se desvanece su estilo y queda de él en sus escritos de anciano sólo un trémulo y exánime esquema. Esto se ve muy claramente en Goethe. Se ha hecho notar, sin saber dar la razón de ello, que desde cierta fecha Goethe empieza a usar insistentemente unos cuantos adjetivos exangües como, por ejemplo, "benigno". Cuando frente a un ser o a una cosa sólo se nos ocurre emplear palabra tan aséptica y etérea... *malura signum:* el varón se ha ido ya. El escritor estiliza como el pavo real abre su reverberante cola.

El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz. De aquí que el placer que produce tenga un carácter nacional. Pone al lector en inmediato contacto con

las raíces de la lengua alemana, que son a la vez las raíces del "alma colectiva" alemana. ¿Cómo puede haber lectores alemanes remisos en sentir y en reconocer este deleite que engendra la prosa tan sabrosa de Heidegger? Precisamente el hombre alemán debía sentir con mayor vivacidad el placer de la intimidad con las raíces de su lengua. Fichte, que necesitaba exagerar como se necesita respirar, dice una vez que frente a la lengua alemana las latinas son lenguas muertas, porque las lenguas romances contienen raíces extrañas a los hombres que las hablan. Son raíces del hombre latino y los pueblos actuales no las entienden, no pueden tener con ellas intimidad y sólo llegan hasta ellas a través de la ciencia lingüística. Tal vez tenga Fichte un poco de razón, aunque él no ve que ese defecto de las lenguas romances, al hacer de ellas lenguas en cierto modo "aprendidas", les proporciona determinadas virtudes y gracias que faltan a la alemana.

Un buen estilo filosófico ha sido muy poco frecuente en el pasado. El tema está intacto. Nadie, que yo sepa, se ha ocupado del "estilo filosófico" y de su historia. Si se hiciera, se hallarían muchas sorpresas. Aristóteles, en sus obras esotéricas, poseía un maravilloso estilo filosófico. (Quien desee percibir cómo es el estilo de Aristóteles, observe la prosa de Brentano, impregnada de aquel y un ejemplo excelente de la buena escritura filosófica.) En las exotéricas imitaba a Platón. Pero el caso es –no es culpa mía si suena a paradoja cosa tan evidente como ésta– que Platón no tenía buen estilo filosófico. Era demasiado escritor para tenerlo. Hay, ciertamente, en su vasta producción, algunos lugares de buen estilo intelectual, pero la gran masa de sus escritos es, en su modo de decir, frecuentemente literaria y no filosófica. Es más, a despecho de no pocos trozos en que lo es prodigiosamente, los griegos no consideraron nunca a Platón como un "buen escritor", es decir, como un escritor "ático". Nos irritará el hecho, si nos empeña-

mos en irritarnos por lo que no merece la pena, pero es incuestionable que los griegos vieron en Platón un escritor "barroco". Lo que nosotros llamamos así, lo llamaron los helenos "asianismo", el estilo lleno de volutas y ornamentaciones. Acusaban a Platón de "asianismo".

Todo esto está en inmediata relación con un asunto mucho más amplio y sorprendente, aunque lo más sorprendente es que no haya sido observado y discutido. Acontece, en efecto, que a pesar de ser la filosofía una ocupación intelectual, tan importante, no ha poseído, *genus dicendi,* un género literario que le sea propio, adecuado y normal. Me refiero, claro está, a la filosofía en cuanto creación. Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos; Sócrates charla; Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos; Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus *pragmateias;* Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía; Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados; Kant nos espanta con su *Crítica,* que es literariamente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo; etcétera. Sólo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en "disciplina", enseñanza y propaganda –a saber, en los estoicos– fueron inventados los "géneros" popularizadores de ella: la "introducción", el "manual", la "guía" –*eisagogé, enchiridion, exégesis.*

Esta incapacidad de la filosofía para encontrar un "género" normal con que decir adecuadamente su visión tiene, sin duda, causas hondas que no voy ahora a perescrutar. Ello es que no debe sorprendernos demasiado cualquier extravagancia en la emisión filosófica, ni que Heidegger haya querido convertirse en ventrílocuo de Hölderlin.

## Campos pragmáticos[2]

Heidegger afirma que "construir" –*bauen*– es "habitar" –*wohnen*–. Se construye *para* habitar como un medio para un fin, pero este fin, habitar, preexiste al construir. Porque ya el hombre habita –es decir, está en el universo, en la tierra, ante el cielo, entre los mortales y hacia los dioses–, construye, a fin de que su habitar llegue a ser un contemplar –*schönen*–, un cuidar de ese universo, un abrirse a él y hacer que sea lo que es –que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal–. Ahora bien, toda esta faena dedicada al Universo es, en última instancia, "pensar", meditar, *dichten*. De aquí el título de la conferencia: *Bauen, Wohnen, Denken*.

Para aceptar semejante doctrina encuentro dentro de mí algunos estorbos, a que he dado expresión en una discusión pública que Heidegger y yo hemos tenido en Buhlerhöha, cerca de Baden-Baden. Primero: originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra, pero no habita –*wohnt*– en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres –mineral, vegetal y animal–. La relación básica del hombre con la Tierra es bastante paradójica. Es sabido que no se han encontrado diferencias anatómicas ni fisiológicas que separen al hombre de los animales superiores en forma que resulte clara. Sin embargo, el padre Teilhard, un jesuita francés, tuvo la feliz idea de descubrir un rasgo puramente zoológico que, en efecto, distingue a uno de otro: el hecho, incuestionable, de que mientras todos los demás animales habitan particulares regiones del globo, sólo el hombre habita en todas. Este carácter radicalmente ecuménico del hombre es extrañísimo.

---

[2] Este texto que damos como cuarto artículo de la serie se hallaba inédito entre los papeles del autor.

Es un hecho pero, como todo hecho, es equívoco y requiere ser oprimido por el análisis. Y entonces se descubre esto que el padre Teilhard, sorprendentemente, no advierte. Cada especie zoológica o vegetal encuentra en la Tierra un espacio con condiciones determinadas donde, sin más, puede habitar. Los biólogos le llaman su "hábitat". El hecho de que el hombre habite donde quiera, su planetaria ubicuidad, significa, claro está, que carece propiamente de "hábitat", de un espacio donde, sin más, pueda habitar. Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable –*unbewohnbar*–. Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable. El habitar, el *wohnen, pues,* no precede en el hombre al construir, *úbauen*. El h*abitar* no le es dado desde luego *sino que* se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y este es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milien*. Por eso, construye, *baut*. Y como en cualquier lugar del planeta puede construir –y en cada uno con diferente tipo de construcción–, es capaz, *a posteriori,* de habitar en todas partes. Pronto va a haber grandes ciudades marineras. No hay razón para que la anchura de los mares esté deshabitada y en ellos el hombre logre sólo ser transeúnte. Y habrá ciudades flotantes en el aire, habrá ciudades intersiderales. El hombre no está adscrito a ningún espacio determinado y es, en rigor, heterogéneo a todo espacio. Sólo la técnica, sólo el construir –*bauen*– asimila el espacio al hombre, lo humaniza. Pero todo esto, entiéndase, relativamente. A pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse, hablando con rigor, que el hombre "habite" –*wohnet*. Lo así llamado es deficiente, aproximativo

y, como todo en el hombre, utópico.[3] De aquí, que, a mi juicio, ni el hombre construye porque ya habita, ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es un habitar. Me parece más bien que es todo lo contrario: su estar, por lo mismo, es un radical deseo de bienestar. El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque *está* en un ámbito de existencia –el mundo– que le es extraño y, últimamente, hostil. En la costa mediterránea de España hay ciertos moluscos que se encuentran quebrando con un martillo las duras rocas de la costa. Dentro de ellas, en su apretada y oscura materia, esos animales se las arreglan para nacer, amar y perdurar. Allí son "felices" como todo animal lo es. En cambio, Lope de Vega, hombre de la calle, que, a diferencia de Calderón, sentía horror hacia el Palacio, aunque Felipe IV era también poeta, dice en una carta privada: "En Palacio hasta las figuras de los tapices bostezan".

Heidegger, se me ocurre, fue seducido hacia este camino, errado por una etimología atendida sin suficiente cautela. *Bauen –buan– y wohnen* significan, ambas, "soy", es decir, vivo. En ellas actúa la misma raíz indogermánica que da en latín una de las formas del verbo *ser –fui–* que aparece referida, sobre todo, al ser de la planta, con el sentido de *crecimiento* orgánico y, más en general, con el decurso normal de una existencia; en griego, *fysis; e*n latín, tal vez por haber quedado como elemento del verbo *ser,* su significación fue trasladada a otra raíz: *nascor, natura.* Pero es sobremanera improbable que el auténtico *etymon* de esas dos palabras *bauen* y *wohnen* significase "soy". *Ser* es idea demasiado abstracta para que se comience con ella y no nació referida al hombre,

---

[3] Véase mi libro, que aparecerá dentro de pocas semanas, *El hombre como ser utópico* [Vom menschen als utopiches Wesen], Stuttgart, 1951.

sino precisamente a las demás cosas que le rodean. Tan es así que en casi todas las lenguas el verbo *ser* tiene un curioso carácter de artificiosa elaboración que hace, sin más, patente su carácter de producto reciente. Fue fabricado con palabras de raíces diferentes y que tenían significados mucho menos abstractos. Así, en español, *ser,* viene de *sedere,* estar sentado.

Tal vez aquí tengamos un buen ejemplo del proceso semántico que, al buscar nosotros el sentido etimológico de una palabra, tenemos que rehacer, en sentido inverso, caminando hacia atrás. Porque es muy posible que *sedere* no signifique el simple hecho de estar sentado o asentado, sino que ese sentido concreto fuese entendido, a la vez, con todo el sentido abstracto de ser; quiero decir, que el hombre de aquel tiempo pensaba que sólo se *es* plenamente cuando se está sentado o asentado, que todas las demás situaciones representan sólo formas deficientes de ser. Tal caso daría lugar a que pareciese Heidegger estar en lo cierto cuando identifica habitar –*wohnen*– y ser. Pero lo dicho implica precisamente lo contrario, a saber: que el hombre tiene conciencia de que su "ser o estar en la Tierra" no es siempre, ni constitutivamente, habitar –*wohnen*–, sino que el habitar es una situación privilegiada y deseada a que algunas veces, más o menos aproximadamente, se llega, y que, lograda, es la forma más plena de ser.

Sería un error creer que este recurrir a la etimología es sólo un primor, una *folie* o un juego que se añade al puro análisis filosófico. No es así. Cuando se busca alguna claridad sobre la estructura esencial de la vida humana resulta que –aunque parezca increíble– los filósofos nos sirven de muy poco. Esa realidad radical que es para el propio filósofo su vida radical –porque en ella tiene que presentarse o, al menos, anunciarse a todas las demás realidades– no ha sido nunca tema de la filosofía. Los filósofos se la han saltado, la han dejado a su espalda, inadvertida. Pero el hombre cualquiera, que es el que crea las

lenguas, se ha dado cuenta de esa realidad. Forzado por su propio sentir, ha dirigido a ella miradas oblicuas y lo que ha visto lo ha depositado en vocablos, y si sabemos penetrar su hondo sentido, que es siempre el más antiguo, nos aparecen súbitamente estremecidos por la visión aguda y honda que en ellos pervive de uno u otro lado de nuestra existencia. La etimología se convierte, de este modo, en un método de investigación.

Pero es de manejo difícil y yo he creído sorprender en Heidegger una manera errónea de tratar las etimologías. En efecto, cuando se busca el más antiguo y esencial sentido de una palabra, no basta con atenderla a ella aislada y por sí. Las palabras no existen, no funcionan aisladas, sino que forman conjuntos consistentes en todas las palabras que se refieren a una región de la realidad vital. Porque nuestra vida consiste en la articulación de muchos pequeños mundos o comarcas: hay el mundo de la religión y el mundo del saber, y el mundo del negocio y del arte, y del amor, etcétera. En estas comarcas están repartidas y como localizadas todas las cosas con las cuales tenemos que habérnoslas. Y nuestra vida no es más que un hacer inexorable con las cosas. Por eso, en la vida propiamente no hay "cosas". Sólo en la abstracción científica existen cosas, es decir, realidades que no tienen que hacer con nosotros, sino estar ahí, por sí, independientes de nosotros. Pero para nosotros toda cosa es algo con lo que tenemos que tener algún trato u ocupación, y con lo cual hemos de ocuparnos necesariamente más pronto o más tarde. Son "asuntos", es decir, algo que se ha de hacer –un *faciendum*–. Por eso la palabra griega para las cosas era *prágmata* (asuntos) –de *prattein*–, hacer, actuar.

Debemos contemplar los campos de nuestra vida como una articulación de campos pragmátic*os*. Ahora bien, a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están ínti-

mamente ligadas, y sus significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto. En seguida vamos a ver esto claro con un ejemplo. Pero, desde luego, conviene formular el resultado metódico de esta breve consideración que es lo que echo de menos en Heidegger: a saber, que el auténtico sentido etimológico de una palabra no se puede descubrir si la consideramos aislada. Es preciso sumergirla en la galaxia a que pertenece y prestar atención a la significación general, a veces sutilísima, que como una atmósfera impregna la galaxia.

Heidegger ha atendido sólo a *bauen* y *wohnen* y ha encontrado que ambos etimológicamente se unen en el vocablo *buan* –*ich bin* (yo soy)–, con lo cual resultaría que el ser del hombre en la Tierra es tranquilamente habitar –*wohnen*–. No tanto construye para habitar cuanto habita para construir.

Muy distinta idea llega a nosotros si ampliamos el horizonte verbal y advertimos que *bauen, wohnen* y *buan* no están aislados, sino que la misma raíz aúna las palabras *gewinnen* –esforzarse por algo–, *wunsch* –también aspirar a algo, que nos falta, que no tenemos todavía– y *wahn*. Si consultan ustedes el Kluge-Golze, encontrarán que *wahn* significa "lo inseguro", lo esperado"; así, pues, algo que todavía no está ahí; y aún más: "esperanza y esfuerzo", exactamente como *gewinnen*.

Esto nos revela que *wohnen* –habitar– y *Sein* –ser–, es decir, *buan,* no pueden tener sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre. Ahora adquiere mayor precisión mi fórmula antecedente: que la tierra es, para el hombre, inhabitable. Y ahora entrevemos que cuando el hombre dice *wohnt* ha de entenderse con un valor aproximativo y deficiente. El auténtico y pleno *wohnen* es una ilusión, un deseo, una

*Bedurfnis* –necesidad–, no un logro, una realidad, una delición. El hombre ha aspirado siempre a *wohnen,* pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios.

# LA MISERIA*

*Manuel Reyes Mate*

Santo y seña de posmodernistas italianos, posmetafísicos franceses o neopragmáticos americanos es Martin Heidegger. Que esta posmodernidad se apoye en un pensamiento tan poco flácido como el heideggerianismo es una de las paradojas que ilustran la historia de esta filosofía, que no ha dejado de dar los más variados productos desde sus inicios, tal como lo atestiguan Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida o, en España, Ortega, Zubiri y Gaos. Nada de extrañar que muchos deudos del pensador suabo celebren el centenario de su nacimiento como el del mayor filósofo del siglo.

Pero la fiesta puede acabar en duelo. Todo el mundo sabía que había de por medio un debate pendiente, previo a la anunciada apoteosis final. Se trataba de aclarar la relación interna entre la filosofía heideggeriana y el nazismo. Que Heidegger había sido un nazi de pro era asunto bien conocido. Pero la manía de los suyos de presentar este asunto como un pecado de juventud nunca consiguió despejar la sospecha de que ahí había mucho más. El libro de Víctor Farías –un chileno afincado en Berlín– Heidegger y el nazismo ha sido el detonador del debate pendiente, que ha tomado dimensiones internacionales. El debate no puede ser un juicio sobre la persona de

---

* Artículo publicado en el suplemento cultural de *La Jornada Semanal,* núm. 20, domingo 29 de octubre de 1989.

Heidegger (el acusador debería empezar por preguntarse: ¿qué hubiera hecho yo en su lugar?) sino sobre una filosofía influyente y actual como ninguna otra sobre la que pesa la sospecha de una querencia innata al fascismo.

Algo ya se ha conseguido: la historia de su vida no es como la cuenta Heidegger, y que resumía Marcuse en la célebre carta de enero de 1948. Ahí reconoce Heidegger que se equivocó al aceptar el rectorado de la universidad de Friburgo en 1933; por eso renunció un año después. Desde entonces se vacunó él y vacunó a sus alumnos contra la ideología nazi. Y que no hay que exagerar: la suerte de los judíos con los nazis es semejante a la que corrieron los alemanes del Este, deportados contra su voluntad, con los aliados. La verdad, empero, es otra. Heidegger cayó en desgracia en 1934 ante la fracción oficial y ortodoxa del nazismo por ser más radical que el propio Hitler; pagó religiosamente sus cuotas al partido hasta 1945; fue siempre tratado como de la familia, aunque desconfiaba de sus exagerados entusiasmos revolucionarios. O. Pöggeler, H. Ott y el propio V. Farías han ilustrado cumplidamente la mala costumbre que tenía de alterar o borrar las propias huellas, como ocurrió con la reedición en 1953 de la Introducción a la metafísica, publicada en 1935. Lo que inicialmente era una crítica a la fracción nazi ortodoxa, cuya filosofía "no tiene nada que ver con la verdad intrínseca y grandeza de este movimiento (el nacionalsocialismo)", pasaba a ser, 18 años después, una vaga crítica a un abstracto movimiento filosófico que no sabe resolver la relación del hombre moderno con la técnica.

Otras cuestiones –las que afectan a la relación interna de su filosofía con el nazismo– están sobre el tapete. Hay escritos que son pura doctrina fascista, aquellos en los que, desde la reflexión filosófica, reinterpreta la esencia de la ciencia, de la Universidad o de la investigación como aparatos ideológicos del nuevo Estado. El problema es con los escritos de antes (*Ser y*

*tiempo*, 1927) y después de la etapa militante (desde mediada la guerra hasta el final).

Habermas reconoce que Ser y tiempo está lleno de prejuicios antidemocráticos, antiilustrados y antimodernistas, de crítica despectiva por la "civilización de masas", de repudio de todo cuanto suene a "opinión pública", de chovinismo sin fronteras por la lengua alemana, etcétera. Pero esto poco empaña el objetivo del libro: desbrozar el camino para un nuevo filosofar, algo muy lejano de la preocupación por elaborar una ideología. Heidegger quiere poner el pensamiento en marcha, a la búsqueda de la verdad del ser. Es una aventura nada fácil, porque resulta que en los 2 000 años de filosofías se le ha perdido de vista. Para hacer ese camino, Heidegger se apoya en el hombre, con lo que paga el tributo a la modernidad. El hombre es el ser-ahí en que el ser se juega todo lo que es. Pero el ser no se agota en el hombre, con lo que Heidegger declara la guerra a la modernidad, cuya apología de la subjetividad corta de raíz la posibilidad de que el hombre sea fecundado con las virtudes del ser. De ese pobre hombre dará buena cuenta la técnica, convirtiéndole en engranaje de un mundo sin sentido.

Farías no lo tiene tan claro. Al contrario, descubre en el célebre libro determinadas convicciones filosóficas que preparan el compromiso posterior de Heidegger. Y enumera algunas: un concepto de verdad que, como la gracia divina, sólo cabe aceptar pasivamente; un concepto de libertad tan jerárquica que es arbitraria y totalitaria; un concepto de "existencia auténtica" que acaba siendo el destino colectivo de un pueblo regulado por una tradición cuya actualización implica lucha a muerte y desprecio de la vida individual.

Queda, pues, abierto el interrogante sobre si el contenido filosófico de su obra cumbre prepara o no el cambio o *kéhre* que se produce en 1929, cuando Heidegger explicita categorías filosóficas con nombres de este mundo. La dialéctica

de ocultamiento y desocultamiento del ser no se refiere ya a momentos o posibilidades del ser, sino que son momentos de una historia de la metafísica que comienza en Platón, sigue con judíos y romanos y se instala en la modernidad. Esta historia del olvido del ser acaba siendo una crítica de la cultura contemporánea en la que el hombre queda por necesidad a merced de la técnica. También el concepto de destino colectivo toma cuerpo en un radical nacionalismo alemán, único pueblo, junto al griego, metafísico; es decir, capaz de pensar. De ahí a la militancia nazi sólo hay un paso, que él da ("yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida eterna"). Heidegger esperaba del nazismo la réplica al desafío de la técnica. Esa réplica no se da como él esperaba: los nazis le resultan tibios, con lo que se produce el enfriamiento y la distancia. Durante un tiempo distingue entre "la verdad y grandeza del movimiento" y la pobre realidad política, esperando que el Führer cuente con él, convencido como estaba de tener un acceso privilegiado al ser.

Esa llamada no tuvo lugar, con lo que el Führer y el fascismo fueron degradados a meros momentos del nihilismo –"ese desconsolado delirio, fruto de una técnica desbocada"–, a cuyo desafío había de responder. Este desencanto cierra el ciclo de la "mundanización de la filosofía" para volver a la abstracción. A partir de ahora, la verdad del ser sólo podrá acontecer o revelarse a los poetas y filósofos. Pero que Heidegger despolitice su discurso no significa que renuncie a sus viejos demonios. Los poetas y filósofos, en efecto, tendrán que hablar alemán. Al nacionalismo no renunciará jamás.

De la fortaleza y fecundidad de su pensamiento no cabe dudar. Basta un fleco de su filosofía para fecundar sistemas enteros, como atestiguan los casos de Sartre o del posmodernismo filosófico. El secreto está en la radicalidad de un pensamiento que se presenta como un nuevo filosofar. Cuesta

creer que ese rico subsuelo sólo y necesariamente produzca ideología nazi. Ahí se han dicho verdades sobre la técnica, la modernidad o Dios, que resisten cualquier comparación. Sobre el mundo moderno, por ejemplo, llevan décadas reflexionando la Escuela de Francfort y sus epígonos; también ellos hablan de una modernidad frustrada y colocan el remedio en una especie de segunda Ilustración; es decir, una ilustración sobre la Ilustración. Heidegger duda, sin embargo, de que el sujeto moderno –que ha renunciado por principio a integrarse en ese continente de mentido que él llama ser– dé mucho más de sí. El debate merece la pena. Sobre la teología, Heidegger ha hecho análisis –como reconoce K. Rahner– difícilmente superables.

Naturalmente que una filosofía tan radical es peligrosa por ambigua. Cuando la verdad acontece al hombre queda uno a merced del iluminado que interprete tal acontecer. Cuando la esencia del ser está en el origen hay peligro de interpretar la historia del hombre como la historia de la caída y no la de su incesante lucha por la liberación. Y, sin embargo, queda en pie la intuición de que ante una humanidad (una parte) instalada en el presente cosificado sólo cabe sentido (para todos) mirando lejos, mirando atrás.

# LA CONTAMINACIÓN*

*Carlos Pereda*

Heidegger no era un puro y simple oportunista. Es evidente que su compromiso político no tenía mucho que ver con la realidad política. De hecho, el sueño de una "religión popular" englobaba su profunda desilusión respecto al curso de las cosas. Pero él secretamente lo preservaba. Es ese sueño el que creyó perseguir en los años 1933-1934, persuadido de que cumplía estrictamente su contrato filosófico al intentar revolucionar la Universidad. Fue con ese objetivo como llevó a cabo todo lo que nos indignó [...] Después, como se sabe, se equivocó hasta llegar al discurso radical del fin de la filosofía. Esa fue su revolución.

[...] Al ver a la distancia y con angustia cómo se equivocó Heidegger en la política cultural del Reich, pensamos a veces en lo que le sucedió a Platón en Siracusa. Uno de sus amigos en Friburgo, al encontrarlo en el tranvía después de su salida del rectorado, le preguntó: "¿De regreso de Siracusa?"

---

*Artículo publicado en *Vuelta,* vol. 12, núm. 142 (septiembre), 1988, pp. 55-57.

A pesar del considerable trabajo de investigación y de la información que proporciona, el libro de Farías es muy superficial y está superado desde hace mucho tiempo, lo que es deplorable. Pero cuando aborda el campo filosófico, se vuelve de una superficialidad grotesca y rebosa nada menos que de ignorancia.

HANS-GEORG GADAMER

(traducción de Elizabeth Corral Peña)

*Puesto que los alborotos no* hablan con claridad más que de los alborotados, preguntémonos: ¿a quiénes nos presenta este –si se me permite la redundancia– "parisino" alboroto en torno al libro *Heidegger y el nazismo* de Víctor Farías?[1] Ante todo descubrimos una figura de pensamiento: la contaminación heideggeriana. Versiones de esa figura son: la pompa profesoral que *ex cathedra* y sin el menor apoyo empírico –esa precaución de los superficiales– elabora antropologías especulativas o historias de Occidente armadas con retazos del idealismo alemán, un terrorismo metodológico que decreta y censura con cuidadosa retórica, aunque sin desarrollar el menor argumento, y el fervor sucursalero que, en suburbios como América Latina, repite con la mayor inocencia (o sin el menor pudor) exaltacio-

[1] Debemos agradecerle a Farías la divulgación de documentos difícilmente accesibles, y por ese medio, la oportunidad que nos ha dado para comenzar el reexamen tanto de los suicidios intelectuales de Heidegger, como de lo que llamé la "contaminación heideggeriana". En cuanto al libro en sí mismo, además de contener algunos errores, es, como biografía, tal vez excesivamente asociativa, en no pocas ocasiones acusa sin pruebas y, lo que es peor, parece sugerir que todo Heidegger, su vida y su obra, no son más que un prejuicio nazi. De esta manera, Farías tiende a sucumbir a cierto "amarillismo" intelectual, a la misma "metafísica de lo homogéneo" que cree combatir.

nes gastadas. Pese a sus muchas diferencias, tales esfuerzos poseen algo en común: en lugar de conversar, de argüir, se ejerce una prosa altiva, un estilo que no procura explorar o convencer con argumentos, sino imponerse con gestos o seducirnos con complicidades. Insisto: quien en algún grado es presa de la contaminación heideggeriana, en ese grado deja de participar en un ciclo argumental para ponerse a hacer algo "superior" o "más profundo"… En todo caso, algo más oscuro que introducir propuestas y tratar de defenderlas y atacarlas con razones.

La contaminación heideggeriana ha sido efectiva (acaso uno de los fenómenos culturales del siglo): de un modo u otro impregna gran parte de la filosofía no analítica, fragmentos de la estética y de la crítica literaria, el psicoanálisis, la filología... Ahora bien, es claro que –escribo al azar los primeros nombres que me vienen a la cabeza– Marcuse o Gadamer, Sartre o Althusser, Lacan o Derrida, los críticos literarios de Yale o Wagner de Reyna y Mayz, Valenilla..., quienes –en diversos grados y con resultados de muy diverso valor– han sido presa de esta contaminación, no tienen la menor simpatía por políticas de extrema derecha. Por el contrario, se trata de intelectuales liberales o incluso de izquierda y hasta de extrema izquierda.

Hecha esta precisión, empieza a explicarse un poco el alboroto en torno a documentos sobre las relaciones de Heidegger con el nazismo, documentos que, si bien se sabía que existían, fuera de Alemania casi nadie los había leído porque –lo que acaso importa subrayar– no se tenía el menor interés en leerlos: quienes en algún grado eran presas de la contaminación heideggeriana, por razones no difíciles de comprender, y los otros, por ejemplo, los filósofos analíticos, pensando ya de Heidegger lo peor, ¿para qué se iban a molestar en reafirmarlo? Se me objetará: incluso aceptando este diagnóstico, ¿conforma nuestro debate algo más que un caso de la falacia *ad hominem?*

Exploremos en qué sentido, si es que hay alguno a este respecto, vincular el pensamiento de Heidegger con la política nazi implica confundir las minucias de la biografía con el pensamiento filosófico. Por lo pronto, Heidegger mismo elimina la posibilidad de llevar a cabo esta distinción. En primer lugar, se lo impide su concepto de autenticidad: la persona inauténtica se enmascara y, por eso mismo, se disuelve en sus diferentes papeles (digamos, profesor universitario, ciudadano, esposo, padre...); no, en cambio, la persona auténtica que, en esencia, es una. En segundo lugar, y quizá todavía más importante, el concepto heideggeriano de filosofía exige que un pensador profundo piense un solo pensamiento, un pensamiento que en las diferentes ocasiones aplica, elabora, desarrolla o rearticula, pero que es, esencialmente, el mismo pensamiento. ¿Desvinculamos al pensamiento heideggeriano del nazismo declarando a Heidegger un miserable o lo convertimos en un frívolo con pensamientos desconectados entre sí? No tenemos que hacer ni lo uno ni lo otro. Más bien hay que atacar los conceptos propuestos de autenticidad y de filosofía como síntomas de una metafísica de lo homogéneo, o si se prefiere, como nostalgias de pureza: tales obsesiones –hay que subrayarlo– constituyen el contenido básico de todo fanatismo, de toda violencia. A la invocación de una tierra, una sangre, un jefe opongamos la experiencia del emigrante, o del exiliado, plural de tierras y plural de sangres. Como diría Octavio Paz, plural de voces: voces que se complementan y se continúan, o entran en conflicto entre sí, se atacan, se rectifican, se transforman; a veces, también, se eliminan. Toda cultura viva es mestiza. Toda persona es una pluralidad de voces. ¿Qué voces en Heidegger podemos retener?, ¿cuáles hay que rechazar? y, sobre todo, ¿cómo se vinculan de caso en caso las unas con las otras?

En la *Introducción a la metafísica,* un conjunto de clases de 1935, leemos, incluso en la traducción castellana,

más líneas acerca de "la verdad interior y la grandeza" del nacionalsocialismo. Ese texto fue publicado por Heidegger en 1953, sin el menor comentario (aunque su hábito era modificar bastante sus clases antes de su publicación). ¿Qué camino se ha recorrido para permitir, en medio de un debate sobre la metafísica, ese suicidio intelectual?

Un aspecto de la vulnerabilidad humana está dado por el hecho de que las personas deben enfrentarse con frecuencia a problemas y, tarde o temprano, a juzgar. En tales situaciones, las personas tienen que "salir de sí mismas", "abrirse" lo más posible, para poder oír y, así, responder correctamente a lo que es. Por eso constituye un malentendido de la capacidad de juicio pensarla –como quizá lo hizo Kierkegaard– un llamado de la conciencia interior. Para juzgar acerca de sus problemas, las personas tienen que reintegrarse a las realidades del mundo, específicamente a su comunidad (*Ser y tiempo,* 298). Pero ¿cómo puede escapar el juicio a la arbitrariedad, al relativismo de cada grupo, de cada tradición? La respuesta que yo puedo reconstruir en *Ser y tiempo* es tal vez excesivamente vaga: resolver problemas de manera auténtica implica repetir el pasado. No obstante, no se trata de una repetición mecánica, sino de una que sea capaz de descubrir, desde el presente, "posibilidades repetibles de existencia" (*ibid.,* 391). Cada persona elegirá sus posibilidades y sus héroes (*ibid.,* 385), pero no los elegirá a su arbitrio. El pasado real de una persona no lo da la psicología de su memoria individual, sino el "destino" de su pueblo (*ibid.,* 384).

Aludí a una respuesta vaga, no a una respuesta equivocada. En efecto, esa respuesta puede precisarse, y se ha precisado, de muy diversas maneras. Una posible es la utopía socializante de otra, el anarquismo liberal de Camus y el joven Sartre y su énfasis –¿delirante?– en la libertad individual. También podemos reconstruir otra precisión en el Dis-

curso del rectorado que Heidegger pronuncia el 27 de mayo de 1933.[2] Este discurso podría titularse: De cómo sucumbir a la tentación del poder. Allí se lleva a cabo un ataque frontal a la modernidad, tanto a las ideas políticas de los tiempos modernos como a su epistemología. Mi propuesta para una crítica, no sólo de las opiniones de Heidegger que considero un suicidio intelectual, sino también de esa figura de pensar tan propia de la posmodernidad que llamé "la contaminación heideggeriana", es la siguiente:

Una manera de leer ciertas exploraciones de *Ser y tiempo* y, sobre todo, la obra final de Heidegger, consiste en repensar algunos de esos textos como elaboraciones de su ataque a la modernidad enérgicamente expresado en su Discurso del rectorado. Tal ataque a menudo se basa en malentendidos de los ideales del mundo moderno, y ello, ya a nivel de la retórica: sus hábitos de estilo son hábitos de pensamiento reñidos con los ciclos propios tanto de las políticas democráticas como de las investigaciones científicas.

Si encontramos buenos argumentos para respaldar esta propuesta, ya no se podrá leer la obra final de Heidegger como un sucumbir a la tentación del poder. Más bien habrá que titularla: De cómo sucumbir a la tentación de la impotencia. Pero recorramos un poco algunos de esos posibles argumentos.

Las críticas de Heidegger a las políticas de la modernidad, específicamente, a las políticas democráticas, pueden ser, creo, aunque indefendibles desde el punto de vista racional, patéticamente seductoras. Con respecto de la libertad de los modernos, señala Heidegger en su Discurso*:* "Siendo puramente negativa, esta libertad era espuria. Implicaba indiferencia,

---

[2] Tanto para el Discurso del rectorado como para el discurso Estudiantes alemanes puede consultarse Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger, Dókumente zu seinem Leben und Denken,* Bern, 1962.

arbitrariedad de propósitos e inclinaciones". El verdadero concepto de libertad es el antiguo, vinculado al concepto de obediencia. De ahí los énfasis del Discurso*:* a la vez que elabora un concepto –"heroico", "antiguo"– de jefe y de jefatura, busca destruir el concepto –"moderno", "humanista"– de persona en tanto agente con derechos individuales, en tanto "totalidad en sí misma". No es difícil rastrear el eco de esos aspectos.

En textos como *El origen de la obra de arte, Hölderlin y la esencia de la poesía* o *Sendas perdidas,* Heidegger describe al político como quien "fundamenta y preserva" el destino de su pueblo, como "un creador" en el mismo sentido en que el artista "crea" su obra, y que ayuda a los demás miembros de su pueblo a ubicarse en "su" lugar... Heidegger insiste en que los jefes deben ser violentos y con voluntad de poder. En la *Introducción a la metafísica* incluso señala que los jefes se encuentran "sin ciudad y lugar, solos, sin apoyo en lo que ya es, sin ley y sin límites, sin estructura ni orden, porque como, creadores, ellos mismos deben ofrecer los fundamentos".

El vértigo de lo sublime suele conformar un buen respaldo de la ceguera y hasta de la locura: Heidegger juega un papel importante como propagandista de Hitler en el referendo del 12 de noviembre de 1933. En uno de sus discursos de apoyo, titulado Estudiantes alemanes, se concluye: "El Führer, y sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro y su ley... ¡Heil, Hitler!"

Esta concepción "antigua", "más elevada" o "más profunda" de la política es el contraejemplo característico de la concepción democrática –"plebeya"– de los modernos, para la cual el político debe ser un ciudadano más, que por el momento representa a otros ciudadanos *y* que, directa o indirectamente, a lo largo de su gestión debe ser controlado por ellos.

Es difícil desprender los conceptos de su trama constituyente sin heredar las implicaciones que poseen esos conceptos en la articulación para la que fueron pensados: si esta observa-

ción es correcta, nos inclina a una inquietante sospecha sobre el reciente pensamiento francés, e indirectamente, también sobre nuestras discusiones. En efecto, mientras que la generación de Sartre partió del primer Heidegger, la siguiente generación en Francia se apoyó sobre todo en el segundo. Por ejemplo, en su célebre *Carta,* sobre el humanismo, Heidegger polemiza en contra del concepto de persona como agente capaz de iniciar libremente acciones y de responsabilizarse por ellas; de nuevo, el ataque se dirige en contra del concepto "superficial" de ciudadano que requiere una política democrática. Este texto dio lugar en Francia a una serie de elaboraciones conocidas: la "muerte del hombre", el "sujeto des-centrado", el "proceso sin sujeto", la "deconstrucción del autor"... Entre otros, L. Althusser, y su marxismo antihumanista, constituyó una verdadera consigna de la izquierda de los setenta. (Por lo pronto, durante los últimos 15 años, con disciplinado fervor sucursalero, en América Latina teóricamente no se hizo casi otra cosa que tomar parte de ese carnaval.)

El ataque de Heidegger a la epistemología moderna es más complicado de discutir. La ciencia nueva y las técnicas que desarrolla la modernidad no se reducen –indica con razón Heidegger– a un mero conjunto de saberes y prácticas. Conforman una manera radicalmente nueva de ejercer la capacidad hermenéutica: "Todo lo que es" se comprende como cuantificable y, por lo tanto, a disposición, incluyéndose en ese "todo" a las mismas personas. A este modo científico-técnico de ejercer la capacidad hermenéutica, a esta indebida capacidad que provoca la tentación del poder, Heidegger la llama "nihilismo". Las personas olvidan que, si bien son ellas las que comprenden y trabajan, lo comprendido, lo trabajado... no les pertenece. ¿Qué se quiere decir con esto? Pensemos en un río; pensemos, por difícil que nos resulte, en sus aguas como emergiendo de lo que es y con la posibilidad constante de perderse, de ser destruidas, de regre-

sar a no ser. Pensemos, ahora, en un ingeniero mirando el río para construir una represa y producir energía hidroeléctrica o en un hotelero calculando los beneficios que le podría traer un nuevo restaurant junto al río. De fragmento de la naturaleza con valor en sí mismo (o acaso, como un hogar de dioses) el río se ha convertido en una mercancía más, a ser representada, transformada, organizada para la realización de algún propósito subjetivo. Según Heidegger, en el ejercicio tecnológico de nuestra capacidad hermenéutica las distinciones de valor pierden su sentido para ser unificadas por el principio de utilidad; el tiempo se convierte en tiempo mecánico y el lenguaje en puro instrumento de información al servicio de una voluntad de poder constantemente insatisfecha y ávida de más poder.

¿Qué decir de esta nueva condena de Heidegger a la modernidad?

Heidegger vio, acaso antes que nadie, que la tecnología no es simplemente un conjunto de instrumentos a disposición de quien los quiera usar, sino un sistema con tendencia a desarrollar su propia autonomía y que intentará controlar a sus usuarios. La destrucción ecológica, el sentimiento de impotencia frente a las burocracias, incluso de las instituciones que se dicen más leales a los ideales democráticos, las armas atómicas... Sin embargo, esto no es todo lo que implica la ciencia nueva y sus técnicas.

A la reconstrucción instrumentalista de la investigación científica que hace Heidegger –ese pensar la ciencia desde la técnica– se le puede oponer, o por lo menos, podemos complementarla con una reconstrucción "realista": la ciencia, además de expresar una voluntad de dominio, también contiene una voluntad de verdad. No sólo investigamos para intervenir en el mundo, también buscamos representarlo adecuadamente, conocerlo (incluyendo el conocimiento de nuestras sociedades y de nosotros mismos). De ahí que, incluso

aceptando la reconstrucción heideggeriana de la ciencia y de la técnica, y las dificultades a que apunta su evaluación, no hay por qué aceptar que esas dificultades sólo puedan solucionarse, como parece sugerir Heidegger, fuera de la ciencia y de la técnica. Por el contrario, sospecho que no hay caminos hacia atrás o caminos al costado de las ciencias y las técnicas modernas, sólo caminos en medio de éstas (caminos, por supuesto, que pueden incluir críticas radicales a las maneras en que hoy investigamos o producimos nuestras tecnologías). Por eso, más allá de cualquier discrepancia particular, hay buenas razones para pensar que la epistemología heideggeriana sucumbe al peor vértigo simplificador: pensar como si no hubiese la menor diferencia entre las varias maneras de investigar en las diversas ciencias y entre los muchos usos de las técnicas. Por ejemplo, la siguiente afirmación es infame: "Hoy la agricultura se ha convertido en la industria motorizada de los alimentos, en esencia, lo mismo que las cámaras de gas y los campos de exterminio: en fábrica de cadáveres".[3]

Si pensar es, en gran parte, tratar lo diferente como diferente, en su crítica del mundo moderno a menudo Heidegger no podría no pensar de manera más enfática. Pero no es necesario aclarar que es algo más que un error no distinguir entre generar vida y generar muerte.

Si los argumentos presentados poseen algún peso, entonces, los alborotados tienen razón en alborotarse. Por supuesto, hay que resistir a cualquier vértigo simplificador que nos arrastre al todo o nada. Las diferentes voces de Heidegger no conforman algo así como un algoritmo de manera tal que si se acepta cierta aseveración, ello compromete a tener que aceptar

---

[3] Citado en *Der Spiegel,* 18 de agosto de 1986, "Neue Forschungen und Urteile über Heidegger und Nationalsozialismus".

necesariamente cualquier otra aseveración que él haya defendido; ninguna persona, ningún pensamiento (incluyendo a los más formalizados) se articulan de esa manera. Pero tampoco hay que sucumbir a la bobería piadosa de afirmar que ciertos suicidios de Heidegger no tienen nada que ver con sus otras voces o que la contaminación heideggeriana no tiene nada que ver con Heidegger. Se aconsejará: olvidémonos lo más rápidamente posible de sus discursos políticos en sentido estricto. Pero ¿y algunos desarrollos de la *Introducción a la metafísica,* de *Sendas perdidas,* de la *Meditación sobre la técnica...?*

He ahí el riesgo del lector: leer a Heidegger procurando recoger los materiales que éste pueda ofrecerle, pero, una y otra vez, debiendo rescatarlos de sus suicidios y de la contaminación heideggeriana. Por eso, ayudémonos fijando aquí y allá algunos signos de alerta. Cuidado con pretender algo "superior" o "más profundo" que reconstituir constantemente el juicio en la marcha de los ciclos argumentales. Cuidado con cualquier metafísica de lo homogéneo, con las nostalgias de pureza, con el sueño de personas unívocas en medio de una comunidad ordenada, voces en un pensar que afirma que... ser es tiempo. Cuidado, sobre todo, con el vértigo de lo sublime y sus grandes gestos: ya sabemos que a partir de cualquiera de ellos hay rutas que conducen a Aushwitz.

# EL ULTRANAZISMO*

*Bolívar Echeverría*

*In memoriam*

> "Ich habe gefunden", sagte er, "es soll nicht sein".
>
> THOMAS MANN, *DOKTOR FAUSTUS*

No son escasos ni de segundo orden los pasajes de la obra de Heidegger en los que su discurso se autodefine como el discurso de la transición en las postrimerías de la historia de Occidente. Un discurso que habría llegado muy tarde para la filosofía metafísica pero muy temprano para el pensar que se anuncia; llamado a revolucionar el modo tradicional de discurrir sobre la esencia de las cosas y a preparar un tipo de pensar que –sospechado en los inicios de esa historia, pero siempre olvidado– está aún por venir. Es conocido además que, para Heidegger, el sentido del ser de las cosas, el modo en que éste se muestra y la verdad de lo que ellas son, no es algo que se juegue ni exclusiva ni prioritariamente en el terreno del discurso. Él mismo reconoce en la política un modo privilegiado de esa verdad del ser de las cosas y deja planteada así la necesidad de un contrapunto político para esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja.

---

* Artículo publicado en *La Jornada Semanal*, México, 10 de septiembre de 1989, pp. 33-36.

La siguiente pregunta se impone entonces ineludiblemente: ¿por qué, de los distintos movimientos que se autonombraban revolucionarios y que agitaban en toda su amplitud y en todo su espesor la vida política de Alemania en los años veinte, Heidegger percibió en el movimiento nacionalsocialista al que mayor afinidad tenía con su propia actitud revolucionaria? Ni el oportunismo, capaz de descubrir virtudes insospechadas en el triunfador –que es táctica más bien cortesana de la vida intelectual– ni el entusiasmo ingenuo, deslumbrado por las apariencias –que se da en mentes creativas pero desinformadas– parecen contar como explicaciones suficientes o de primera importancia en el caso de la simpatía y el compromiso de Heidegger con el nazismo. La rusticidad de la autoestima de Heidegger, a la primera de ellas, y la amplitud de su horizonte temático, a la segunda, las volverían inverosímiles. Lo más probable es que la percepción de Heidegger fuera adecuada: que algo en el movimiento nazi coincidía perfectamente con algún momento esencial de su pensar.

En la famosa frase de su *Introducción a la metafísica* –formulada en pleno ascenso del Tercer Reich (1935) y ratificada después de su destrucción (1953)– Heidegger hace con el nazismo lo que Merleau-Ponty *(*en *Sartre et l'ultra-bolchévisme)* dice que Sartre hace con el bolchevismo: desoye lo que éste dice para fundamentarse y (prestándole su propio discurso) lee en el comportamiento del mismo un fundamento diferente que, ahora sí, le resulta válido y digno de asumirse. El movimiento nacionalsocialista tenía, según Heidegger, "una verdad interior *(innere)* y una grandeza" que no se expresaban adecuadamente en la filosofía que lo justificaba. La validez profunda y la oportunidad histórica de este movimiento consistían, según él, en algo con lo que la teorización que lo acompañaba "no tenía nada que ver": en su modo de recibir o de ir al encuentro *(Begegnung)* de la técnica en su dimensión planetaria *(plane-*

*tarisch bestimmten Technik)* y de lo humano en su definición moderna *(neuzeitlichen Menschen).*

*

Tal vez el lugar originario de la coincidencia entre Heidegger y el movimiento nazi estuvo en la soberbia –a la vez infantil y mágica– que llevó a los dos a desconocer de manera insensata la irreversibilidad del flujo temporal. En un artículo de comienzos de 1934, Heidegger trata de borrar o de subrayar –no se distingue bien– el gesto de heroísmo que trae consigo su rechazo al llamado que le hace la Universidad de Berlín (y al poder y la fama correspondientes) y su decisión de "quedarse en la provincia (en un acto de fidelidad a la *Heimat* o "matria" de la Selva Negra). Él mismo explica su actitud como una toma de posición dentro del enfrentamiento entre la Alemania "moderna y diletante" de la ciudad y la Alemania "arcaica y profunda" del campo. Es posible, como él lo dice allí, que para la verdad que acontece en el discurso, el "aislamiento" en medio de las masas urbanas sea nocivo; que sea por el contrario la "soledad" rural la que "echa" al pensador "en medio de la lejana cercanía de la esencia de todas las cosas". El propio discurso de Heidegger, con su penetración excepcional, sería una prueba de ello. Pero lo que es imposible, sin duda, es que esa misma soledad sea benéfica para la verdad que acontece como praxis política. Aun si se supone que el primero de estos dos modos de la verdad necesita de sitios aireados, tranquilos y conservadores, es evidente que el segundo no puede existir si no es en medio de la plaza pública y de su vida masiva, agitada y progresista. Sacarlo de allí, encerrarlo en la provincia, obligarlo a acontecer en el borde casi inmóvil del fluir temporal, donde lo que cambia en siglos es apenas perceptible, es condenarlo a que adopte formas monstruosas que, de

no ser por sus efectos históricos devastadores, serían apenas ridículas. ¿Lo hacía, en cambio, en la retórica desgañitada del Führer y en la agresividad histérica de sus huestes?

Todo proceso de modernización tiene un efecto duplicador de identidad en las sociedades que lo experimentan; bajo su acción aparecen, por ejemplo, dos Italias, dos Españas, dos Méxicos, etcétera. Dos intentos coexistentes de dar cuenta de la mutación ineludible: el primero pretende integrarla, el segundo pretende integrarse en ella. Tal vez menos contrastante que la dualidad que conocemos en América Latina, pero sin duda más intensa, dada la centralidad del capitalismo que la modernizaba, la dualidad de Alemania se acentuó definitivamente desde la década de 1870, la de los *Gründerjahre* del Segundo Imperio. En los años veinte, la República Alemana fundada en Weimar era "una realidad histórica que existía a sabiendas de ser imposible". Lo era sobre todo porque en ella, como resultado del fracaso del movimiento socialista alemán, estaban rotos los débiles pero innegables nexos que unían todavía, antes de la Gran Guerra, a la Alemania precursora de la modernidad –la de las pequeñas ciudades de talleres y mercados, atravesadas por el campo y en relación ambivalente con el capitalismo– con la Alemania de la modernidad plena –la de la gran ciudad industrial y proletaria, entregada a la aventura tecnológica de la economía capitalista.

Luminosa y vital, ingenuamente orgullosa de sí misma, la Alemania campesina y pueblerina, artesanal y estudiosa, ocultaba a duras penas su lado tenebroso y destructivo. El ánimo que prevalecía en este país de pequeños propietarios –muy parecido a los otros países que yacían bajo la Inglaterra, la Francia y, en general, la Europa moderna– era de frustración y resentimiento respecto de la gran potencia económica que se había levantado sobre él, sin tomarlo en cuenta y a sus expensas. El amor-odio que aún había en él durante el siglo XIX hacia

la Alemania citadina y sus modos de vida –hacia su tecnificación y su gigantismo, que no obstante eran también comodidad y apertura, hacia el anonimato y la aceleración de su existencia masiva, que no dejaban de ser al mismo tiempo libertad y creatividad, hacia la orgía plutocrática de sus negocios, que después de todo alguna riqueza dejaba filtrar hacia abajo, hacia el nihilismo de su comportamiento, que si bien espantaba no dejaba de ser tampoco una tentación– fue parcializándose aceleradamente hasta quedar en puro odio, un odio indiscriminado que le permitía abstenerse de juicio ante los contenidos contradictorios que se daban en ella, echándolos a todos, sin distinción, en el mismo saco de lo *ajeno* y prescindible, es decir, *eliminable*. Un odio que, de estar dirigido contra una cierta forma moderna de la vida, pasó a dirigirse contra todo lo moderno de la vida y de ahí contra la vida en cuanto tal. Un odio fundamental que estaba listo para servir de sustento a la ideología nacionalsocialista y a la manipulación contrarrevolucionaria.

La Alemania que Heidegger elegía tanto para hacer política como para orientar su discurso posfilosófico era esta Alemania reacia a aceptar que el tiempo, aunque fuera para su mal, había pasado; que la modernidad había llegado para quedarse y que –de igual manera que la tradición– constituía un mundo, una situación *dentro* de la que era necesario actuar, y no simplemente algo que el sujeto pudiera poner o quitar a su arbitrio. (Sólo la decepción respecto de la *Führung* (el ejercicio del caudillaje) en el movimiento nacionalsocialista hará que Heidegger abandone –eso sí, junto con la tematización explícita de lo político– este "voluntarismo" de reformador religioso.)

*

Aunque Heidegger no rebasaba el nivel promedio de racismo de la cultura europea moderna, y no obstante que su pensa-

miento tenía como punto de partida el reconocimiento de la diferencia esencial entre la vida animal –a la que pertenece la determinación racial– y el mundo de la vida histórica, su valoración de Alemania como la nación elegida para ejercer la conducción *(Führung)* espiritual de Occidente en estos tiempos de transición ponía también de manifiesto una "afinidad electiva" con el movimiento nacionalsocialista y su endiosamiento de la "bestia rubia". La recaída nacionalista del pensamiento de Heidegger es sorprendente. Justo allí donde nada tendría que hacer la mirada taxonómica –propia de las ciencias que hacen el recuento de la Naturaleza como patrimonio del Hombre–, en el paisaje de la multiplicidad humana que se desplegó "después de Babel", Heidegger reintroduce la comparación jerarquizadora. Para efectos del pensar, la lengua alemana es superior a las otras: esta afirmación tajantemente discriminatoria, de la que no se puede contener ni siquiera en la sobrecuidada entrevista concedida a la revista *Der Spiegel* en 1966, es la que le sirve para justificar la necesidad de ese liderazgo espiritual por parte de Alemania. No cabe duda: quien, desde la lengua española, por ejemplo, piensa lo que es la luna y lo que es la muerte dentro de la dimensión latina de lo femenino, experimenta un desasosiego enriquecedor cuando, por un corto tiempo y "de prestado", pasa a pensar lo que ellas son dentro de la dimensión alemana de lo masculino. Una experiencia como ésta,[1] que nadie puede llevar mucho más allá, no alcanza, sin embargo, para fundar sobre ella ningún juicio acerca del "verdadero" género de la luna y de la muerte y menos aún acerca de cuál de las lenguas humanas permite pensarlo mejor. Heidegger no lo cree así; si lo hubo, el desasosiego de pensar en otras lenguas lo

---

[1] El aire que se quedaba a respirar era también el aire viciado de la administración de la Universidad de Friburgo, no sólo el de la montaña.

llevó más bien al convencimiento de que la figura del discurso teórico que es posible dentro de la lengua alemana es el paradigma del pensar y que, por lo tanto, los pensadores alemanes (y él en especial) tienen sobre los de cualquier otra lengua una superioridad definitiva. Aunque parezca extraño y fuera de lugar, este pueril *chauvinisme linguistique* está emparentado con el fenómeno frecuente –muy explicable dentro de los episodios de "descolonización" de la segunda posguerra– de la reivindicación resentida de lo propio oprimido como "ontológicamente" mejor que lo extraño opresor.

En su discutida conferencia de 1935 sobre *El origen de la obra de arte,* hay un pasaje que llama la atención al menos por dos motivos. El pasaje habla con acierto y originalidad de la *Bodenlosigkeit,* la "carencia de suelo", como característica del pensar filosófico, de la sabiduría o modo de saber occidental. Trata, sin embargo, a esta carencia, que bien puede ser vista como una plenitud digna de asumirse (lo que el propio Heidegger intentará hacer después), por cuanto constituye por sí misma un lugar genuino del pensar, como si fuera condenable y remediable. La experiencia de esta falta, esa *nostalgia* constitutiva del pensar occidental, deja de ser el dolor por el lugar de origen irremediablemente perdido y es interpretada como voluntad de retorno o búsqueda de un lugar sustitutivo. Se trata de una carencia que existe porque el pensar occidental se mueve en la resistencia a obedecer al discurso (texto) mítico de una lengua singular, que lo conectaría con el suelo, la tierra o el piso de la "verdad" comunitaria. Dicho en otras palabras: porque la lengua en que se formula es la lengua universal imposible, es decir, la lengua que sólo existe en calidad de supuesto bajo el entrecruzamiento siempre cambiante de traducciones y retraducciones ("traiciones" y "re-encuentros") de lo dicho en múltiples lenguas. Si el Heidegger de 1935 juzga que esta "carencia de suelo" es un defecto, ello se debe a que, según él –renuente

a la posibilidad moderna de una definición no sustancialista de lo concreto–, la experiencia fundante del pensamiento occidental, es decir, la "experiencia griega del ser como presencia", no admitiría más que una formulación adecuada: la griega original (imaginada, por cierto, retroactivamente, a imagen y semejanza de la que era posible en el idioma alemán de comienzos de siglo). Respecto de ella, la formulación que resultó al traducirse el texto original al "tipo de pensamiento latino romano" no sólo sería extraña sino sustancialmente inferior.

Nada hay más criticado y al mismo tiempo más fascinante en la obra de Heidegger que el trato que se da en ella a la lengua alemana. El método de su pensar es esencialmente el juego etimológico: buscar, asociar (en muchos casos arbitrariamente, dicen los especialistas) y atar entre sí los sentidos radicales de las palabras, para hacerlas decir más de lo que aparentemente pueden. A través de una elección retórica de inspiración expresionista, parecida a la de Ernst Bloch, Heidegger logra condensar como entidades significativas independientes –las re-definiciones de *Wahrheit (aletheia, veritas),* de *Ursache (aition,* causa*),* de *Subjekt (hypokeimenon, subiectum)* serían ejemplos notables de ello– varias series de resonancias semánticas de la lengua alemana en las que perduran, como restos o ruinas de significación, ciertas peculiaridades de las lenguas germánicas que no pudieron ser integradas en el largo, y sin duda violento, proceso de "colonización" lingüística que las retrabajó a partir de la lengua latina.

Desgraciadamente, Heidegger no mantiene este rescate filológico de ciertos niveles y ciertas zonas insospechadas de la lengua alemana en lo que él es, en sí mismo, un enriquecimiento del discurso filosófico, sino que lo usa de vehículo para un peculiar resentimiento antilatino. Se diría que la genealogía del discurso filosófico emprendida por Heidegger, mezcla en porciones iguales –dentro de un juego alternado de ocultamientos

mutuos–, de un lado, un "racismo culturalista" y, de otro, un afán de tomar distancia frente a la lengua latina, a la que convierte, por obligación, en representante de la teología. Incapaz ya de resistirse al discurso que habla desde la "muerte de Dios", pero atrapado en una circunstancia que no le permite "renunciar a sí mismo en calidad de creyente" y "asumir todas las consecuencias de este paso", Heidegger estaba obligado a "hacer como [...]" si él también participara de la criticidad filosófica esencial de ese discurso. A pesar de todo, la teología judeocristiana, esa entidad discursiva constitutivamente antifilosófica, de la que él en cierta manera se avergonzaba y anhelaba huir, nunca dejó de ser el horizonte más profundo de su pensar.

No resulta difícil descubrir este hecho en su obra. Ya la versión que él presenta, en la misma *Einführung in die Metaphysik,* de la pregunta más radical a la que puede acceder el discurso filosófico –la pregunta: ¿cómo es posible que sea lo que está?– trae consigo (en la formulación barroca de Leibniz) una inversión propiamente teológica: "¿Por qué, en definitiva, lo que está es el ente y no más bien la nada?" Pregunta metafísica, que habla y no obstante cree estar más allá de los límites de la lengua *(logos);* que sólo puede decirse *dentro* de lo que es, y pretende, sin embargo, estar *fuera* o por encima de ello; que pregunta por un momento o una instancia necesariamente míticos y sobrenaturales en que lo uno (la "nada") pudo o puede ser "más bien" que lo otro (lo que está, el "ente"). Repitiendo el estado de amedrentamiento del que surge la magia, la pregunta parte de la convicción de que todo lo que es o vive se encuentra *en culpa ante la nada y la muerte.* ¿Qué derecho de ser tiene lo que está? Sólo Dios, dice la respuesta que zanja la cuestión desde la práctica. Al ponerse como causa o fundamento y asumir la culpa o responsabilidad del ser y el vivir, salva a éstos, en su pretensión exorbitada *(hybris).* En *La pregunta por la técnica,* el mito judeocristiano de la culpa

y la salvación penetra todos los poros del texto, al tratar de la noción de culpa que está en la idea griega de causa *(aitión),* por ejemplo, o al hablar del arte como la única salvación posible ante el "peligro" de suicidio en que se encontraría la historia de la verdad, empantanada en su figura moderna como técnica experimental.

*

De nada o de muy poco podía servirles a quienes sufrieron y murieron en los campos de tortura y exterminio nazis o en los campos de tortura y exterminio stalinistas saber que la violencia de que eran objeto era una violencia que estaba de ida o una que estaba de regreso: el caballero apocalíptico era el mismo. A nosotros, en cambio –los que vinimos después de ese doble holocausto, o nos encontramos antes de otros–, tal vez nos pueda ser de utilidad todavía distinguir aquello que escapó a la mirada penetrante de Heidegger: la diferencia entre las dos violencias que comenzaban a enseñorearse de Europa a comienzos de los años treinta.

La violencia nazi era una violencia propia o "necesaria" porque la "autoafirmación" del movimiento político que la ejerció encauzaba todo el miedo reaccionario de la sociedad y consistía en la negación del cambio histórico y la destrucción de la nueva sustancia que él había traído consigo. Su misión era cercenar, amputar, ahogar, reprimir: matar el presente, arrebatarle su futuro para hacer de él una simple magnificación del pasado. "¡Viva la muerte!" era su divisa más genuina. La violencia stalinista era, en cambio, ajena o "innecesaria" para el movimiento comunista; era el reflejo interiorizado de la violencia reaccionaria que no alcanzó a derrotar. La "autoafirmación" del comunismo partía de asumir las necesidades del presente y de la nueva sustancia llegada con él; su misión era

liberarlos de la forma caduca que los oprimía. Era en esencia una afirmación de la vida. Pero el comunismo tuvo también su movimiento reaccionario. El stalinismo (la imposible "construcción del socialismo en un solo país") era –él también, como el nazismo– la negación de un presente y sus posibilidades; un presente muy particular, sin duda, porque, sin ser desesperado, lo que privaba en él era la desolación: situación marcada por la impotencia real y el fracaso efectivo de la revolución socialista europea (y rusa también, en consecuencia) después de la Gran Guerra de 1914-1918. Pero lo que la violencia stalinista defendía obsesivamente, en una reacción de miedo pánico ante la realidad de ese presente, era la vigencia de una ilusión: la del triunfo de una revolución que nunca en verdad llegó a completarse y que, en retirada, llegó incluso a invertir su sentido histórico. A esta ilusión –que sería después el núcleo irracional de la ideología de ese "socialismo real" que hoy está en ruinas– el stalinismo sacrificó todo lo que había quedado y todo lo que se había ganado después de la batalla perdida. Lejos de ser la continuación "natural" del comunismo, el stalinismo representó así la más rebuscada y perversa de todas sus secuelas posibles.

*

Dentro de una tradición cultural proclive a los dogmas y a las certezas completas y definitivas, resulta reconfortante el reconocimiento repetido de que, junto, e incluso entretejido con los resultados más acertados y admirables de una obra discursiva, se encuentran otros, detestables, que pueden llegar al colmo del error y la aberración. Es un fenómeno –ligado al carácter proteico de la verdad– que, no por ser reconfortante, deja de ser también sorprendente y, en ciertos casos, doloroso y lamentable. ¿Cuál es la razón de esta coexistencia? ¿Se trata de una

compensación necesaria? ¿Sólo la obnubilación, e incluso la ceguera en una dirección, permiten o facilitan la apertura y la claridad de la vista en otra dirección? ¿Cómo fue posible que el autor de S*er y tiempo* y el gran revolucionador del discurso filosófico en el siglo XX viera en un movimiento que negaba las posibilidades de la modernidad –y que así, por sus pretensiones pre y posmodernas, resultaba involuntariamente moderno, de la manera más burda y unilateral– justamente lo contrario: el movimiento dotado de la forma adecuada para ir al encuentro y recibir debidamente a la nueva sustancia de lo humano que trae la modernidad? ¿Cómo pudo Heidegger imaginar que la necesidad de una concreción por parte de la "técnica planetaria" podía satisfacerse –como lo postulaba el movimiento nazi– a partir del seno exiguo de una nación (en este caso la alemana)?

Es evidente que un dispositivo de obnubilación estaba en funcionamiento. Había algo en el pensar de Heidegger que no le permitía "ver" lo que tenía ante sí y que llenaba ese lugar con un sustituto alucinado. En la Alemania de los años veinte, el movimiento proletario-socialista (o comunista) era indudablemente mucho más fuerte, radical y coherente que el movimiento nacional-socialista (o fascista), si la perspectiva que se elegía para compararlos era la del modo en que hacían frente a los problemas de la "técnica planetaria" y de la "humanidad moderna". El nacionalismo, el tradicionalismo y el totalitarismo de este último eran incomparablemente menos *problematizadores* al respecto que la plataforma materialista, democratizadora y cosmopolita del primero. Y en lo que respecta a la producción de tematizaciones creativas y fundamentadas del asunto, el panorama de la discusión dentro y en torno del discurso marxista era de una amplitud y de una variedad como no podía ni soñar para sí (en el caso improbable de haberlo querido) el pensamiento de derechas.

*

Para Heidegger, el nazismo "habla" con su mera existencia; es con ella con lo que "tiene razón". La presencia del nazismo irrumpe desde fuera, *Deus ex machina,* en su discurso; recibe adjudicada por éste una consistencia discursiva y, disfrazada de entidad teórica, lo salva de la aporía –*Sackgasse* (callejón sin salida), y no *Holzweg* (camino que conduce sin llevar) como él quisiera– en la que se enreda cada vez que intenta pensar el problema de la técnica y la humanidad modernas.

De los numerosos temas centrales del discurso filosófico contemporáneo que han sido tratados por Heidegger con una maestría inigualable, destaca precisamente el tema de la modernidad. *La época de la imagen del mundo* y *La pregunta por la técnica* son dos ensayos sin los que nuestra comprensión actual de la humanidad y de la técnica modernas sería sustancialmente más defectuosa. Su definición del *humanismo* –de la postulación del Hombre como sustento o fundamento (sujeto) de la realidad de lo real–, con todas sus consecuencias religiosas, científicas, estéticas y éticas, como el rasgo más característico de la modernidad, ha abierto una perspectiva de teorización crítica que apenas comienza a ser recorrida. Igualmente, su definición de la técnica moderna (y de la ciencia que la acompaña), no como una característica operativa de la instrumentalidad sino como un modo tal de "manifestación del ser de las cosas", que "obliga al hombre a obligar a la naturaleza a estar presente bajo la forma de un simple cúmulo de reservas para el despliegue de su actividad", es una definición que introduce cada vez más inquietud autocrítica en un mundo torpemente orgulloso de vivir el desbocamiento del progreso.

El hecho de que la técnica moderna funcione dentro del medio de producción sólo bajo la premisa de una "construcción

de mundo" que hace del Hombre una simple fuente generadora de valor económico y de la Naturaleza un simple soporte para ese mismo proceso es algo que Marx describió críticamente hace ya más de un siglo. El verdadero interlocutor de Heidegger había situado ya el problema de la modernidad en términos posmetafísicos y el problema de la técnica más allá del de su mera operatividad instrumental. Si el diálogo y la discusión no llegaron a darse, no fue por culpa de la cerrazón marxista –ésta no fue general y nunca afectó a los mejores seguidores de Marx– sino exclusivamente de la de Heidegger. La intensidad de su vocación antimetafísica no alcanzaba para llevarlo "hasta a las últimas consecuencias" y lo dejaba suspendido en un eclecticismo esquizoide como el que no logra esconderse tras la retórica grandilocuente de la *Rektoratsrede:* lo conducía a asumir que el hombre moderno se encuentra "abandonado en medio del ente" y que, por tanto, sin garantía alguna para la verdad, "el preguntar es la figura suprema del saber", pero se detenía a medio camino e invocaba un destino que da al quehacer humano la seguridad de ser una repetición de algo que ya ha existido y que, dada su grandeza, no está únicamente en el pasado, en los principios, sino también "más adelante que todo lo por venir"; un destino cuya vigencia hace del pensar no un preguntar filosófico, sino una hermenéutica de lo que ya está escrito.

En la tematización que Heidegger hizo de la modernidad –cuyos "fenómenos esenciales" se enlistan en la primera página del ensayo sobre *La época de la imagen del mundo*– había una ausencia escandalosa, la del fenómeno *capitalismo.* No se lo examinaba ni aun para descalificarlo como fenómeno esencial.

El concepto "capitalismo" no aparecía por ningún lado (aunque en el propio texto pugnara por hacerlo), no se mencionaba siquiera: estaba censurado. Y se trata sin embargo del único

concepto[2] que permite escapar a esa explicación metafísica de la historia que ve en ella no un *acontecer (Geschehen)* sino una *misión (Geschick),* y, por lo tanto, en la humanidad y la técnica modernas, no situaciones sino destinos. Allí donde Heidegger, pese al énfasis que puso en la negación de la estirpe teológica de su pensar, presuponía una especie de Providencia que dispone de los distintos modos de verdad o de manifestación del ser de los entes (una *Vorsehung* no invocada abiertamente por él, pero sí, machaconamente, por el *Führer),* es necesario encontrar algo realmente *pensable,* algo mundano o terrenal. Marx había propuesto la consideración del modo en que la relación del Hombre con la Naturaleza se encuentra mediada por la producción y la reproducción de las relaciones sociales de convivencia. Había sugerido la explicación de la técnica y la humanidad modernas a partir de un hecho característico, de un modo peculiar de interiorizar la relación de fuerzas entre los seres humanos y lo no humano. La mutación histórica de esa relación de fuerzas –la inversión de su sentido– en calidad de fundamento de todo lo moderno se ha interiorizado en la vida social a través de la organización de la existencia económica como acumulación de capital: ésta es la tesis que Marx había puesto a discusión. Heidegger no podía permitirse este *modo de saber* acerca de las cosas; se negó a discutir.

---

[2] Ejemplo: ya en 1928, en sus *Beiträge zu einer Phanomenologie des Historischen Materialismus,* H. Marcuse intentó echar un puente entre la ontología de su maestro de Friburgo y el pensamiento de Marx.

# ¿LA VOZ DE TIEMPOS SOMBRÍOS?*

*Valeriano Bozal*

La literatura sobre Heidegger aumenta constantemente. La publicación del libro de Farías sobre las relaciones entre *Heidegger* y el *nazismo* desató una considerable polémica que, lejos de apaciguarse, parece cada vez más intensa. Aclarados los datos biográficos y bibliográficos que afectan a esta cuestión, el interés se ha centrado en el análisis de las posibles relaciones entre el nacionalsocialismo y la filosofía heideggeriana. Ello ha conducido a nuevas lecturas e, incluso, como han señalado algunos autores, a leer *Sein und Zeit* en la perspectiva del célebre discurso del rectorado.

Algunos de los textos que se recogen en el volumen que me propongo comentar, *Heidegger: la voz de tiempos sombríos,*[1] un título con resonancias brechtianas más que heideggerianas, abordan esta cuestión. Tal es el caso, por ejemplo, del que

---

* Artículo publicado en *La balsa de la medusa*, núm. 19-20 (número especial), Frankfurt, 1991, pp. 153-156.

[1] Pedro Cerezo, Félix Duque, Arturo Leyte, F. Martínez Marzoa, Patricio Peñalver, Ramón Rodríguez, *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, prólogo de José Luis L. Aranguren y edición de Félix Duque, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. En tiempo reciente se ha publicado también: *Martin Heidegger, la autoafirmación de la universidad alemana*, El Rectorado, 1933-1934 ; *Entrevista del Spiegel a Martín Heidegger*, estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989 ; Martin Heidegger, *La proposición del fundamento,* Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991; K. Jaspers, *Notas sobre Martin Heidegger*, Mondadori, Madrid, 1990.

firma Félix Duque, "La guarda del espíritu. Acerca del 'nacionalismo' de Heidegger", pero en general es difícil no referirse a ella, aunque sea colateralmente. Incluso el que parece más alejado, quizá el ensayo más completo de todos los antologados, "De la existencia ética a la ética originaria", de Pedro Cerezo, que se plantea en términos poco polémicos (política e ideológicamente hablando, no filosóficamente), no puede evitar aludir al tema.

En cualquier caso, el texto de Pedro Cerezo sí configura un marco en el que pueden abordarse precisamente aquellos temas polémicos (política e ideológicamente hablando), y ello al margen de que su autor lo haya deseado o no. Propone Cerezo su intervención a partir de la siguiente hipótesis: el rechazo heideggeriano del humanismo implica el rechazo de la ética fundada en el valor de la obra del sujeto, en la que el hombre ha de hacerse valer en la realización del valor (37), razón por la que se convierte en realizador de valores (38). Ello no determina la aceptación de una ética basada en la voluntad de poder, que en la interpretación heideggeriana sería la última manifestación de la metafísica de la subjetividad (40) –y ellos en la interpretación heideggeriana precisamente posterior al discurso del rectorado–, sino la búsqueda de una ética originaria –en la que el modo griego es determinante, pero no modelo ni simple antecedente (53)–, en la que el reconocimiento del "acontecer de la verdad" es principio supremo del pensamiento y de la acción (61). Se alumbraría así una actitud ética –desarrollada por Werner Mars– basada en el reconocimiento de la universal indigencia y recíproca solicitud de seres abocados a la muerte. "Se perfila así una solidaridad radical y esencial, extensible, por otra parte, a todo ser vivo. El vínculo del ser mortal religaría a los hombres en la comunidad sufriente y simpatética de los que participan en el mismo destino (77)."

Algunas preguntas cabe hacerse y practicar alguna reflexión ante el análisis y la propuesta de Cerezo. La primera se me ocurre al tenor de las últimas palabras: ¿Es la participación en un mismo destino ámbito suficiente para determinar el desarrollo de una ética, o sólo ámbito en el que varias éticas pueden tener origen? No deseo plantear la pregunta en términos excesivamente académicos sino, por el contrario, en términos muy concretos: ¿acaso la participación en un mismo destino del pueblo alemán conducía inexorablemente al desarrollo de una actitud política y ética nacionalsocialista?

Es evidente que al formular la propuesta de esa manera he dado un salto –he pasado del destino del hombre al eventual destino de una nación– y que los comentadores de Heidegger pondrán en duda la legitimidad de semejante nación. Pero hay razones para ese salto: no puedo hacer transparente cada situación histórica –que no es sino tomar conciencia de la sustracción *(Entzug)* que subyace al propio mundo (65)– sin tomar en cuenta las situaciones históricas concretas cuya transparencia ha de hacerse presente. Y, en este sentido, la situación histórica no se define, como bien saben Heidegger y sus comentadores, por los valores que esgrime el sujeto, sino por el vínculo ser mortal que se practica –al que "ayuda" el sujeto–, tal como se patentiza en aquellos años, en aquella bien concreta situación histórica. Pues nunca fue tal vínculo más evidente, pero no por el destino libremente asumido, sino por la práctica represivamente impuesta… en nombre de y como cumplimiento del destino de un "pueblo", el alemán. Sobre tal destino resulta difícil hablar con propiedad sin tener en cuenta los acontecimientos históricos y, en especial, el ejercicio de la violencia, no menos que el apoyo de la gran industria al nacionalsocialismo.

Lo más sorprendente de los comentaristas es el olvido de la historia, de los acontecimientos en cuyo marco, y con pers-

pectiva, hacía Heidegger sus propuestas y practicaba su filosofía política.[2] A algunos la paradoja les parecerá fuerte: el deseo de trascender lo histórico que es propio del pensamiento heideggeriano, su afán de no "someterlo" a lo histórico, ha introducido lo histórico en el núcleo mismo de su pensamiento.

No entraré en este punto, sólo lo mencionaré. Pero sí hay una cuestión que debe ser abordada: la del *destino*. Destino es un término que aparece una y otra vez en los ensayos de este libro. Cerezo indica que en el horizonte del pensamiento heideggeriano dos conceptos adquieren sentido nuevo: destino y responsabilidad. Heidegger rechaza la "interpretación fatalista del destino" (61) pues en su concepto requiere la puesta en juego de la libertad: ni libre determinación, ni fatalidad, sino juego trágico de destinación y libertad, envío/interpelante y respuesta, como estructura básica del acontecer histórico/ontológico (61), destino que asigna lugar y tarea, sin las cuales "la libertad del hombre se disuelve en el vacío de la indeterminación" (61).

Afirma Félix Duque que "no hay rastros de hipóstasis del Pueblo o del Destino" (91), pero creo que ese es el eje que permite "sacrificar" al sujeto en el cumplimiento –y no sólo en la fundación– de las "fuerzas de la tierra y sangre", incluso aunque se afirme que el individuo es su "custodio", el que permite configurar una nueva concepción del trabajo y del trabajo intelectual, en la que para el trabajador –todos–, como dice Junger, "la instauración de un nuevo orden de mando sustituye a la modificación del contrato social". "Esto –continúa Junger– sustrae al trabajador a la esfera de las negociaciones, de la compasión, de la literatura y lo alza a la esfera de la acción;

---

[2] "Quien las estire demasiado [a las palabras] va haciendo una teoría puramente nominalista del lenguaje, en la cual las palabras son elementos intercambiables de juego, en nada afectados por las historia", Th. W. Adorno, *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1971, p. 15.

esto transforma sus vínculos jurídicos en vínculos militares – es decir, en vez de abogados, el trabajador poseerá jefes […]”.[3] Junger tiene la virtud de delimitar el terreno con precisión: aquí se está hablando del poder.

El destino asigna lugar y tarea, así no hay vacío de la indeterminación, así se cumple la libertad del hombre, en tal asignación. La superioridad jerárquica de su cualidad ontológica esconde una perversa propuesta histórica, que se ejerce sin miramientos cuando baja a la tierra concreta en que se ha elaborado.

Quizá no sería impertinente que, en este punto, se comparase esa concepción del destino con la que expone Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*, especialmente la novena, en la que se sirve del *Angelus novus* de Klee. En ella salta por los aires la jerarquía de la superioridad y se expone el nihilismo que nada tiene para (ni puede) custodiar. Bien es cierto que Benjamin redacta las *Tesis* en el invierno y primavera de 1940, cuando, tras el pacto germano-soviético, ajusta las cuentas con el progreso en general. Ello sólo indica que la transparencia histórica no está dada, pero es buscada.

En diversos momentos de estos ensayos se alude a la relación entre el pensamiento de Heidegger y la religión. Desearía, por mi parte, sugerir una vía que en esa relación no ha sido explorada (en estos textos), la vía del consuelo. Adorno habló del consuelo estético. No sé si tal es la pervivencia del más estrictamente religioso que está en el origen cultual de la obra de arte, pero sí me atrevo a decir que el énfasis, en ocasiones melodramático, del nihilismo heideggeriano levanta una imagen consoladora que espera su más agudo cumplimiento en la figura del filósofo convertido en educador (director espiritual)

---

[3] Ernst Junger, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Madrid, 1990, p. 33.

del político, y él mismo, por tanto, conductor del conductor, guía del guía. ¿Pero no escapa la noción misma de guía, como la de destino, al nihilismo radical en que dice estar inmerso?, ¿y no es tal escapar la sustancia misma del consuelo? Pues el nihilismo radical carece de suelo alguno, ni como proyecto en el cual llevar a cabo la apertura que es la representación, menos aún de destino, menos de guía que pueda cumplirlo.

# Segunda Parte
# Crítica filosófica y política

# PRÓLOGO PARA IRSE DESMARCANDO: LA AVENTURA DEL INDIVIDUO AUTÓNOMO Y LIBRE *VERSUS* LOS PODERES GREGARIOS*

*Jorge Juanes*

Desde hace ya unos cuantos años he tomado distancia respecto de la política de los políticos. Ello tras comprender que examínesela desde donde se la examine –derecha, centro, izquierda– los objetivos son los mismos: la toma del poder y su mantenimiento a como dé lugar, el maniqueísmo del conmigo o contra mí y, lo que es más importante, la consideración de los hombres como meros seres gregarios cuya singularidad y autonomía cuentan poco o nada: en el peor de los casos como masa unificada alrededor de determinado caudillo; en el mejor, como un mero número cuantificable en votos a favor de determinado partido. Nadie se sorprenda entonces de que un texto dedicado a Heidegger y su compromiso con el proyecto gregario nacionalsocialista sea antecedido por una defensa del individuo marginal, autónomo y abierto a sus posibilidades existenciales. Si quedara alguna duda al respecto, espero que la propia exposición del tema que aquí propongo justifique el punto de partida. Y tal es la carta decisiva: el reconocimiento de la *existencia* como libertad irrestricta o preocupación de hacerse *a* sí misma, o sea, de tender hacia lo que todavía no es, evitando en

---

* Publicado como prólogo en el libro *Los años funestos: Heidegger y el nacionalsocialismo*, Universidad Michoacana, 2010, pp. 9-20.

ello convertirse en mera cosa o, si se prefiere, procurando no quedar reducida al comportamiento inerte (estado de caída, inautenticidad) del uno de tantos.

No debe perderse nunca de vista que el anticipar sus posibilidades por parte de la existencia auténtica equivale a afirmar su potencialidad personal y autoconstituyente. La angustia proveniente de reconocer que en el mundo habitual y en el imperio de la habladuría emule la inautenticidad, juega un papel primordial –dirá Heidegger– para precipitar la aventura abierta y en curso del querer de la existencia en pro de un porvenir que cumple las expectativas propias. A partir de esto, fácil es comprender frases como "el *dasein* no puede definirse sino partiendo de su posibilidad de ser o de no ser". Decisión afirmativa que transcurre entre dos imposibilidades: no elegimos venir al mundo ("estado de yecto") y no podemos elegir no morir (nos reconocemos de antemano como mortales). Caemos en la cuenta, pues, de que el tiempo de los mortales es finito, casi un suspiro. Tiempo en el cual el individuo singular se resuelve o se pierde. Temporalidad en curso, en tanto el *dasein* sólo es siendo y su libertad no puede ser objetivable. De tal suerte, la aventura de la libertad pone en crisis lo programable, el todo está previsto y resuelto de antemano. O sea, pone un hasta aquí a cualquier intento de concebir la vida del hombre como algo sometido a la sucesividad de un encadenamiento fatal, del que sólo cabe decir es así y así será.

La libertad del hombre dista, lo pienso así, de poder ser reducida a una cosa o a un mero hecho, ya que obedece a lo abierto a un futuro siempre intempestivo. Libertad que conlleva –por parte de quien la ejerce– la responsabilidad sobre su vida. Tendríamos por ende que las antiguas creencias en el destino y la fatalidad abren paso, en el mundo moderno, al reconocimiento por parte de cada individuo autónomo y libre de que los derroteros de su existencia descansan en sus actos. Este es el punto. Poner un hasta aquí a lo petrificado,

traer al aquí y ahora lo intempestivo. Día a día, de instante en instante. Un primer paso estriba en desmarcarse del mundo unidimensional o histórico-nacional, y si hay que vivir como un desterrado, sea. Relación libertaria consigo mismo y con los otros que pone en juego todos los estados anímicos del hombre: dolor, placer, amor y odio, miedo, angustia, pasión, melancolía, exaltación... en soledad o en silencio, o en compañía de los cómplices de nuestra aventura existencial.

Tal batalla denodada por derrocar impedimentos tiene por enemigo inmediato el peligro de que el individuo autónomo termine convertido en una mera cosa devorada por el acechante tedio vital: "El hastío profundo, al expandirse por los abismos de la existencia, como una bruma silenciosa –dice Heidegger en *¿Qué es la metafísica?–,* trastoca extrañamente las cosas, a los hombres y a nosotros mismos en una indiferencia general". Somos potencialmente libres y, sin embargo, vivimos atrapados en la ratonera de la reificación y el extrañamiento. Por todas partes, en la propaganda de la política de los políticos y en el discurso de los maestros pensadores, en una sociedad que marcha al ritmo que le impone el sistema de la mercancía, en el poder de los monopolios y en la omnipotencia del Estado, en los periódicos, en la televisión, en los anuncios que penden de las paredes, en proyectos de educación castrantes y utilitarios, en las utopías que prometen el advenimiento de la edad de oro; a derecha e izquierda, aquí y allá, encontramos el rostro de la barbarie y la opresión.

Los personeros de los sistemas de dominio se empeñan con denuedo en defender lo unidimensional, en verificar su mantenimiento, en tejer las tramas que lo refuercen sin cesar. Pero el hecho de estar condicionados por los valores de un determinado sistema –al que se pertenece– no cambia el compromiso de cada uno con sus posibilidades existenciales: cualquiera es potencialmente más que el *continuum* temporal y cosificado

que lo moldea. De acuerdo: hay representaciones, papeles sociales, intereses gregarios compartidos, símbolos y códigos, valores nacionales o de otro tipo que se imponen a los individuos sometiéndolos a comportamientos transindividuales. Lo anterior es inevitable, el modo de insertarse en el mundo en curso, el plano social en que los hombres fungen como entes constituidos. Pero tal reducción no es fatal, ni mucho menos. Pues lo sustantivo es que el individuo único e insustituible que no se niega a afirmar su diferencia rebasa con creces y cualitativamente hablando cualquier tendencia enajenante.

Hay que rechazar así, y por principio, los discursos históricos, sociológicos o filosóficos que se empeñan en reducir a los individuos a determinantes económicas o morales que operan fatalmente y ante las que no queda más que someterse. De hacerles caso, habría que concluir que el individuo es, en esencia, una nulidad, un sobrante que perturba la analítica de las proposiciones sintético-totalizadoras. Planteo esto cuando a lo largo de la modernidad hemos asistido a la revuelta de los expulsados, de los que rechazan sin paliativos el pensamiento único, los marginales, los que decidieron asumir la responsabilidad de afirmar *su* diferencia, justo quienes han traído al plano de la historia en curso la fiesta de la diversidad. Todo lo contrario de los dictados absolutos de los guías de los pueblos, empeñados en liquidar la multiplicidad rizomática e imponer a rajatabla una unidad sin fisuras. Pienso en Hitler, Mussolini, Franco, Stalin, Mao...; en el sistema capitalista en su conjunto. A la contra, queda la alternativa de desatar las derivas polivalentes surgidas de individuos empeñados en mantener en pie aquello que sin ellos no sería, ya que cada uno es insustituible *y* desborda cualquier intento totalizador de la vida alrededor de determinado centro de sentido.

Más allá de lo integrado proliferan, en efecto, las múltiples propuestas de los existentes singulares embarcados en

crear relaciones interexistenciales, siempre dentro del curso del tiempo finito referido a cada existente. Algo, pues, que no tiene nada que ver con verdades indubitables encarnadas en determinados paradigmas. Si la finitud y la autonomía marcan las horas del individuo moderno, caracterizado por tener plena conciencia de que su libertad es atributo primordial, lícito es reconocer que ninguna experiencia trascendental puede rebasar el plano de la experiencia de cada uno. Libertad que tiene que dirimirse frente a lo que la niega. Hay que romper. Romper aquí y ahora, en tanto la finitud de la existencia no puede esperar el juicio de la historia que llega siempre tras la fiesta de la vida. Juicio que para algunos sustituye el juicio final de las religiones y que, en rigor, ha servido sólo de parapeto para vindicar, ahora en nombre de determinada ideología secular-salvífica, matanzas a diestra y siniestra. Pero si algo ha dejado en claro la historia es que los discursos basados en la idea de forjar a futuro una comunidad armónica que por fin reconcilie a los hombres entre sí y con la naturaleza son una ilusión tras la que subyace, veladamente, la impotencia para plantarle cara a todo aquello que niega la única libertad real, a saber, la que puede y debe vivirse en el marco de la temporalidad de los existentes mortales.

Y lo que es más grave. Condenar a los hombres de carne y de hueso a la espera de una plenitud *situada* en el porvenir lejano, los despoja de la posibilidad de afirmar ahora mismo y en cuerpo propio la experiencia de la libertad. A mi entender no hay nada peor que *concebir* a los individuos reales en función de concepciones religiosas, metafísicas o políticas basadas en monoteísmos paranoicos, mitos idílicos o meras ficciones esencialistas carentes de concreción alguna. No invento. La mayoría de los sistemas filosófico-metafísicos de la modernidad –teologías encubiertas, las llama Nietzsche– se fundan en el sujeto transindividual. Sujeto forjado en el caldero del

saber indubitable, sazonado con lenguajes abstracto-sintéticos-apriorísticos cuya seña de identidad obedece a la hipóstasis de la razón pura. De allí viene la idea de sujeto trascendental o transindividual: de un paradigma del "Hombre" nacido precisamente de la aniquilación previa de los hombres empíricos y mortales. Sujeto de conocimiento que representa supuestamente –en términos universales, tal es el propósito– a todos los hombres del mundo. Sujeto construido categorialmente, descarnado, exento de pasiones e inmortal, puesto que, esa es la paradoja, surge de la muerte previa de los mortales en nombre del concepto impoluto e incorruptible.

Y no se gana nada, vaya esto para Heidegger, derrocando al sujeto universal forjado por la metafísica en nombre del ser gregario-nacional, ya que éste surge también de una síntesis ideocrática o seudo-concreta que responde, supuestamente, a la esencia histórica de un determinado pueblo. Hablamos de dos modelos trascendentales de lo humano que, más allá de "sus diferencias", coinciden en liquidar al enemigo común: el individuo singular, autónomo y libre. Cualquier lector avisado percibirá de inmediato que los párrafos anteriores le deben mucho al hoy denostado existencialismo. Si se quiere escandalizar, podríamos hablar de la veta existencialista inscrita de alguna manera en *Ser y tiempo* de Heidegger; veta de la que el propio Heidegger renegara en nombre de un cuestionamiento radical de todo lo que tuviera que ver con los humanismos del pasado y del presente, en el entendido de que moran en el olvido del ser. Aunque antes de renegar, defiende el peor de los humanismos: el colectivismo unificador estatal-ideocrático-nacionalsocialista. Lo creo, creo que ya es hora de que los intelectuales dejen de sentirse representantes del pueblo –de su historia, de su alma, de su raza, de sus valores eternos...– y asuman el compromiso de hablar en nombre propio.

Aceptemos, sin embargo, que Heidegger se desmarca finalmente del sujeto de la metafísica y del ser nacional-racial. (Por cierto, habla poco de la reificación sufrida por los agentes sociales durante el proceso de valorización capitalista; hablamos de un modo de producción que consuma, de manera insuperable, la reducción de la riqueza concreta a riqueza abstracta, incluyéndose en ello la conversión de los hombres en meros portadores de valor económico abstracto y, por ende, en meros apéndices del capital.) Aceptémoslo, sin perder de vista que hasta sus últimos días sigue considerando que los alemanes son un pueblo elegido, el pueblo del reinicio de lo originario, el protagonista que da el salto que nos puede llevar más allá del nihilismo. Salto que, por lo visto, se da siempre en la misma patria primordial que funge como sustancia, memoria y preservación ejemplar de lo que debe ser. Negándome, de entrada, a considerar que existan patrias primordiales, quiero recalar en lo que en verdad me preocupa: la manera en que cada individuo forja relaciones profundas, sobre la base de elecciones diferenciadas, en una especie de encuentro innombrable, abierto siempre a lo innombrable.

Estamos. La existencia finita debe negarse a fungir como mero epifenómeno de cualquier unidad comprensiva, sea secular o numinosa. Y para aclarar mi alegato polémico con Heidegger quiero situarlo justo ahí, en su territorio, el territorio del ser. En los apartados que siguen a continuación advierto que, en los años funestos, el pensamiento de Heidegger da un giro respecto de *Ser y tiempo* consistente en la superación del existente singular por la colectividad esencial. Giro propiciado por el deseo político de encumbrar "el destino común del pueblo" instaurado en el arraigo de lo originario, poniendo a la vez un hasta aquí "a la suma de destinos individuales" desarraigados y atrapados en la metafísica de la subjetividad y, por tanto, caídos en el olvido del olvido del ser. Cierto es que, junto al

giro señalado, del que pocos hablan, Heidegger emprende otro giro –*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*– en que rompe radicalmente con todo pensamiento que reduzca al ser a determinada posición de la subjetividad, cumpliendo así cabalmente lo prometido en *Ser y tiempo:* situar al *ek-sistente* en referencia con el desocultamiento de lo originario y excesivo.

Creo que nuestro pensador vela las cosas y, desde luego, tira al niño con el agua sucia. A lo que voy. Heidegger sabe que el territorio del arte y de la poesía moderna –me refiero a los que proponen– se construye desde la resistencia de los individuos marginales a someterse a las directrices de cualquier sistema empeñado en aniquilar la precariedad del existente mortal (repárese en lo dicho líneas atrás). Pero aún hay más. Existe un movimiento contestatario alternativo, destacable en Alemania, que a la par que defiende la libertad y la creación individuales, rinde tributo a la *physis*. Me refiero a los románticos. Para éstos, a diferencia de Kant o del idealismo alemán (Fichte, en particular), lo infinito no reside tanto en las finalidades incondicionadas del yo como en la naturaleza, en lo abismal, en aquello que está antes y después de los mortales. La propuesta de los románticos radicales se reconoce, de tal manera, en la defensa de la libertad de cada uno, de su diferencia, y, a la par, en el reconocimiento y la acogida de la *physis*. *Physis* que –en los Hölderlin o en los Gaspar David Friedrich– se alza como la última instancia (estancia) en donde se concreta y potencia la libertad, ahí, en relación de agradecimiento a la ofrenda en perpetuo devenir de la *physis* que emerge y deviene de manera exuberante.

Pero aun reconociendo la primordialidad de lo originario-sublime, los románticos no niegan el peculiar, diferenciado e insoslayable modo de acoger lo ofrendado por parte de los *ek-sistentes* finitos. Lejos de conducir a la deposición de lo propio, agradecer la dádiva proveniente de lo originario les lleva, por

el contrario, al enriquecimiento inconmensurable de su afirmación existencial. Cuando Heidegger lee a Hölderlin *(Hölderlin y la esencia de la poesía)* –inspirador del giro que le otorga al acaecimiento del ser la iniciativa respecto del *dasein*–, escamotea de plano las complejas y profundas vivencias existenciales del poeta, sin las cuales su poesía sería inexplicable. Según Heidegger, quien en realidad habla en la poesía de Hölderlin es el ser investido de la figura de la *physis*. El pensador de la Selva Negra procede así puesto que aceptar que en la modernidad el acaecimiento de lo primordial se manifiesta en el ámbito de la diversidad de los individuos finitos implicaría aceptar que, aun cuando el ser como tal rebase el plano humano, adviene fragmentariamente expresado al hilo de determinada experiencia existencial. Sobra advertir que me he referido aquí a individuos precarios, abiertos al cumplimiento de sus propias posibilidades, que en lugar de enquistar su existencia en una identidad prefijada reconocen que cada uno es para sí mismo un enigma indescifrable. Nada más alejado del yo encerrado en determinada identidad indubitable propuesto por la metafísica.

Reconocerse como mortales no conduce –y mucho menos a poetas, artistas y pensadores marginales– al regodeo tanático que tanto sedujo a fascistas, nazis, franquistas y estalinistas, sino, por el contrario, sirve de acicate para superar la muerte mediante la creación de obras capaces de desafiar al tiempo. Lo que se juega en fidelidad a la finitud vivida de instante en instante es, en suma, el encuentro entre *ek-sistentes* abiertos a sus posibilidades y a la alteridad, de cara al advenimiento innombrable de lo que retorna desde siempre, convocando al hombre a acoger los dones otorgados gratuitamente. Reconocerse ahí, en la precariedad singular extática, implica asumir que el encuentro entre las existencias se da siempre desde la diferencia o, expresado de otra manera, mediante un diálogo

entre *ek-sistentes* que no se niega a escuchar el llamado de lo que permanece. Pensar de tal manera exige ponerse por debajo tanto del ser transindividual como de la masa gregaria nacional y, en trasfondo, situarse por debajo de la política de los políticos y sus poderes totalizadores: sistema de la mercancía, Estado, moral de esclavos, ideologías "revolucionarias"... Pero este no es el camino de quien, como Heidegger, busca la integración esencial-orgánico-comunitaria de los alemanes en torno a una unidad de destino instaurada en el arraigo de lo primordial que conjuga política, tradición y acogida de lo originario. Para atestiguar las consecuencias de tal proceder, nada mejor que agarrar el toro por los cuernos.

# LA GENEALOGÍA DEL MAL O LOS ORÍGENES HISTÓRICO-IDEOLÓGICOS DEL NAZISMO

*Jesús Turiso Sebastián*

> Los monstruos existen pero son demasiado poco numerosos para ser verdaderamente peligrosos; los que son realmente peligrosos son los hombres comunes.
>
> PRIMO LEVI

## A modo de preámbulo

Si nos atenemos a los principios éticos y a un sentir general, es verdaderamente aborrecible y lacerante, no sólo para la conciencia moral sino para los más elementales sentimientos de humanidad, las atrocidades cometidas por los nazis contra judíos, gitanos, eslavos, comunistas, homosexuales, disidentes y población civil no combatiente, sobre todo contra niños y contra mujeres. Es esta radicalidad de la actuación de los nazis la que hizo que la maldad que desarrollaron sobrepasase cualquier límite, excediera nuestra capacidad de compresión y hubiese supuesto uno de los colapsos más profundos que ha sufrido la civilización moderna.

El *mal,* definido por nuestro *Diccionario de la Lengua Española,* es "lo contrario al bien lo que se aparta de lo lícito y honesto". En este sentido, el *bien* sería la virtud de hacer lo que se considera como moralmente bueno. Por lo tanto, el mal no sería la falta de bien, sino lo opuesto al bien. Es decir,

el mal sería lo que no es bien, lo que hace daño, lo que hace sufrir, lo que degrada al ser humano. Es motivo de reflexión la pregunta acerca de qué tipo de fuerzas espirituales o convicciones ideológicas pudieron llevar a los hombres de las SS, a los miembros de los *Einsatzgruppe* a cauterizar su conciencia y degradar su humanidad al grado de no sentir ninguna simpatía por niños aterrorizados por haber sido separados de sus padres y tratados como desperdicio; o por madres angustiadas, separadas de sus hijos y sin ninguna esperanza de sobrevivir. Para los nacidos en la posguerra, esta crueldad, esta inhumanidad sin límites ha planteado un gravísimo problema de comprensión. ¿Cómo es posible que la patria de Bach, de Goethe, de Beethoven haya engendrado un régimen basado en el terror, y que éste no sólo fuera acogido rápidamente, sino que además contara con el apoyo de gran parte de una sociedad culta y desarrollada? ¿Qué hizo que la maldad nazi sobrepasase cualquier límite imaginable? El objeto del presente trabajo es tratar de despejar estas incógnitas.

No hay consenso entre los historiadores sobre el porqué de todo ello. Ahora bien, sostener –como más de un historiador ha defendido– que la Alemania en los años treinta llegó a ser como fue debido al fracaso del sistema político liberal en el siglo XIX y el dominio del conservadurismo en Alemania, o argumentar que el Tercer Reich fue un fenómeno aislado y que poco tenía que ver con la historia de Alemania, o que fue el resultado de las consecuencias que siguieron a la derrota del Imperio alemán en la Primera Guerra Mundial, es ofrecer explicaciones insuficientes y epidérmicas de todo un proceso histórico más comprensible a través de la larga duración. Tampoco es suficiente la explicación que se emplaza en el "hitlercentrismo", es decir, que sitúa a Hitler en el origen de todo. El sadismo, la locura o el fanatismo no son explicaciones suficientes para elucidar todo un periodo de la historia de Alemania y

de Europa caracterizado por los crímenes masivos de Estado, la pasividad y el silencio ante ellos, cuando no colaboración, de toda una sociedad. En este sentido, coincidimos con Todorov en que la explicación no debe buscarse en las características del individuo, sino en las de la sociedad que impone "imperativos categóricos", como el militar, para asesinar fríamente a miles de personas.[1] En lo que ya no estaría tan de acuerdo con Todorov es en establecer como eje principal de la interpretación de dichos crímenes el carácter totalitario de la sociedad. Sin que descarte como explicación las tradiciones culturales y nacionales, Todorov se cuestiona más adelante por qué en Alemania y no en Francia. Su respuesta es que todos aquellos que cometieron crímenes atroces "no son seres humanos diferentes de los de otros países", pero sí lo es el régimen político en el que viven. Si no hubiera triunfado el nacionalsocialismo en Alemania en la década de los treinta, los movimientos fascistas en Europa no se habrían generalizado. Ahora bien, creemos que la mentalidad, elaborada precisamente a lo largo de muchos siglos por las tradiciones culturales y nacionales, sí debiera tener un peso muy importante dentro de cualquier análisis y explicación de esta manifestación del mal del hombre. Bien es cierto que el antisemitismo cultural y religioso fue muy común en Europa desde la Edad Media pero, por qué fueron los *germanische* el brazo ejecutor del mal, o por qué en Alemania se centró este mal, por qué no en Francia o Inglaterra, como se preguntaba Todorov, son las preguntas que deben responderse. Tal vez una primera pista nos la ofrezca Elias cuando establece la existencia una clara oposición entre "cultura" y "civilización" en Alemania.[2] En este sentido, el con-

---

[1] Tzvetan Todorov, *Frente al límite,* Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 133.

[2] Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 57-82.

cepto de "civilización" implica la autoconciencia de Occidente: todo aquello que manifiesta su peculiaridad, como los avances técnicos alcanzados, el desarrollo científico o la concepción del mundo. La palabra civilidad queda en un segundo plano para los alemanes, ya que la noción que define quiénes son es la de "cultura".[3] Se podría entender, así, que el término civilización explica el "yo" nacional de adentro a afuera, es decir, de manera exógena, mientras que el concepto de cultura para el alemán se llevaría a cabo desde dentro hacia adentro, es decir, endógenamente. Y es precisamente la noción de cultura o *Kultur,* en alemán, la que significa las peculiaridades del alemán y enfatiza las distinciones con otras naciones, es decir, tiene un carácter eminentemente diferenciador. Este distanciamiento entre civilización y cultura en Alemania se hizo evidente después de la firma del Tratado de Versalles, fundamentalmente porque la guerra se llevó a cabo y fue ganada por las potencias aliadas en nombre de la Civilización. Se produce, a partir de entonces, un repliegue de Alemania hacia sí misma, un regreso al refugio de la *kultur*, origen y destino de toda identidad germánica, porque la salvación de Alemania no va a venir de fuera, tiene que llegar desde dentro. El nacionalsocialismo encontrará aquí el abrevadero oportuno para crecer y desarrollarse como movimiento de masas.

## De aquellos polvos vienen estos lodos

El nacionalsocialismo no surgió de la nada, espontáneamente, como los champiñones o de una mala noche que pueda tener cualquiera. ¡No! Tuvo que existir un caldo de cultivo, cuyos

---

[3] *Ibid.,* p. 52.

prolegómenos, antecedentes generales y cosmovisión se pierden en el origen de los pueblos germánicos y en su pensamiento religioso. Me parece que todo ello se debe estudiar a través de la historia de larga duración. Para esto, hay que remitirse necesariamente a la mentalidad, es decir, a aquellas representaciones de la realidad capaces de regular los comportamientos de las personas. Mentalidad que engloba no sólo una ideología producto de un pensamiento elaborado lógicamente, sino también otro tipo de percepciones que no admiten el análisis lógico, como muchas ideas religiosas, pero que están dentro de las personas y que influyen en sus comportamientos, lo que Ortega y Gasset denomina "mundos interiores".[4] Este tipo de percepciones que influyen en las actitudes de las personas el historiador francés Philippe Ariès lo llama "inconsciente colectivo", porque en realidad no son advertidas por la gente que las alberga, como por ejemplo, el sentimiento religioso.

Pues bien, un primer apunte para entender el proceso histórico de constitución de la identidad germánica, en parte, podemos encontrarlo en, lo que denomina Elias, la "constitución del Estado en Alemania". Éste comienza con la conformación de un grupo étnico, en principio de lengua germánica, la cual luego será alemana. La lengua será uno de los primeros elementos identificadores de los alemanes.[5] En un segundo

---

[4] "Lo que solemos llamar realidad o 'mundo exterior' no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que *es lo que creemos,* con firme y consolidada creencia, ser la realidad. Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Esas ideas forman los 'mundos interiores', en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención nuestra, como vivimos el plano de un territorio mientras viajamos por éste", José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias,* Madrid, (1940) 1997, p. 52.

[5] Recordemos que Heidegger estaba convencido que sólo en alemán se podía llevar a acabo el ejercicio de pensar y, de ahí, la importancia del lenguaje.

momento, Elias destaca la importancia que tuvo la evolución que se produce en el proceso las luchas de secesión de las diferentes etnias al integrarse las tribus como Estado. De tal manera que, "las peculiaridades de la constitución del Estado alemán se deben, entre otros factores, a que los Estados no alemanes reaccionaban siempre sin ningún tipo de miramientos tan pronto como se hacía evidente alguna fisura o debilidad en aquél, la mayoría de las veces como contraofensiva a sus pretensiones hegemónicas".[6] En este ambiente, en el cual la debilidad del Estado alemán debido a su división incitaba –singularmente tras las guerras de religión de los siglos XVI y XVIII- a otros países a invadirlo, lo cual engendrará entre los alemanes "una valoración idealizada de las actitudes militaristas y las acciones bélicas",[7] ante la necesidad de encontrar un mecanismo que sirviera para hacer frente a estas sistemáticas invasiones.

El militarismo y el belicismo del carácter del alemán se acentuarán más si cabe a partir del siglo XIX, cuando Napoleón invada los Estados alemanes y se definirá en la imagen simbólica de humillación para los germanos que supuso la huida de la reina de Prusia. Ello supone un acicate para que los estudiantes alemanes inicien una serie de acciones con el fin de "molestar" al ejército de ocupación.[8] Un tercer aspecto destacado por Elias es, que a diferencia de otros estados Europeos, la historia del Estado en Alemania está marcada por rupturas y sus consecuentes discontinuidades: "el hecho de que las formas de vida y los logros de las ciudades medievales alemanas con gobierno prácticamente propio, no son vistos como una parte importante del desarrollo nacional con la que los alema-

---

[6] Norbert Elias, *Los alemanes,* Instituto Mora, México, 1999, p. 11.
[7] *Ibid.,* p. 13.
[8] *Idem.*

nes actuales pudieran identificarse", nos daría buen ejemplo de estas rupturas.[9] Y, enlazando con esto último, mientras en otros países, como Holanda o Inglaterra, el arte de gobernar mediante discusiones, acuerdos y compromisos pasa de la ciudad al Estado, en Alemania, sin embargo, serán los modelos militaristas de mando y la obediencia los que se impondrán frente a la discusión, los acuerdos y el convencimiento.[10] Ello se ha traducido, por ejemplo, en las relaciones de igualdad que se producen entre los holandeses, contrario a las relaciones de autoridad, valor y obediencia entre los individuos, muy presentes en el carácter alemán, propias de modelos militaristas. Finalmente, la creación grotesca del orgullo nacional por parte de los nazis.

La génesis del nazismo se sitúa en el paganismo ancestral que girará en torno a la dimensión racial del *Volkgemeinschaft*, algo así como la comunidad del pueblo. Comunidad que tiene que hacer frente a un enemigo, considerado como ser inferior, que vive entre ellos y que pone en peligro su "prístina pureza" del *völkish*, es decir, del pueblo alemán: el judío. Estas ideas entrarán dentro del corpus doctrinario de una nueva religión aria, basada en las antiguas creencias del paganismo teutónico, organizada por el filósofo e ideólogo Alfred Rosenberg, y que sería conocida como "Movimiento Alemán por la Fe"[11] y que se caracterizaba por la valorización de la vida contra la razón y por la oposición de las formas religiosas primitivas al cristianismo. El edificio de la nueva religión nazi se

---

[9] *Ibid.,* p. 15.

[10] *Ibid.,* p. 19.

[11] William L. Shirer, corresponsal norteamericano de la cadena CBS en Alemania entre 1934 y 1941, observó este regreso al mito ancestral germánico, y consideró esta regresión al pasado como un verdadero canto a la involución. Véase *Berlin Diary*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1941, p. 84.

iba a sustentar sobre cuatro pilares ideológicos fundamentales: el concepto de "sangre y fuego", la sustitución de los cultos y ceremonias cristianos por otros paganos, la exclusión de la ética cristiana y, por supuesto, el culto a Hitler.[12] Para ello, se buscaron mitos y cultos en el pasado germánico que justificaran la existencia de un pueblo elegido, de un pueblo superior, y ritualizaron el culto a la raza aria.

No es de extrañar que Hitler soñara con un Tercer Reich de 1 000 años de duración, pues los otros dos anteriores habían fracasado: el Primer Reich, considerado como el Sacro Imperio Romano Germánico, se remonta al siglo I y concluye a principios de 1807, coincidiendo con la derrota de Prusia por las tropas de Napoleón; y el Segundo Reich o Imperio Bismarckiano, momento en el que se crea el moderno estado alemán que aspiraba a la formación de una "gran Alemania" en la que se incluyera a Austria. A partir de este momento comenzará a desarrollarse al unísono el proyecto "racial" y el imperial alemanes. A estos proyectos, el canciller Bismarck les dotó de tintes teológico-culturales, basados en un programa político de germanización y de rechazo al catolicismo. Se establece así el *kulturkampf* o combate cultural contra los católicos. La razón principal estriba en que la obediencia del católico al Papa y el reconocimiento de su infalibilidad representaban un verdadero peligro al imperialismo y a la unidad alemana. Décadas después, la "religión" nazi también rechazó y combatió el catolicismo, en este caso por provenir de un judío, Jesucristo, y ser heredero de una raza inferior.

A partir de ahora, el imperialismo alemán se sustentará en todo un plan racial elaborado *ad hoc*. Este propósito será orquestado a través de toda una manipulación histórica, la

---

[12] Álvaro Lozano, *La Alemania nazi (1933-1945),* Marcial Pons, Ediciones de Historia S. A., Madrid, 2008, p. 215.

cual esgrimía que cada raza es un todo completamente separado. Esta visión sirvió, sin duda, no sólo para demostrar una unidad nacional imaginaria, sino además para justificar futuras persecuciones contra una supuesta otredad enemiga de una irreal pureza racial. Así, la unidad de un pueblo, independientemente de las fronteras histórico- estatales, se sentía vinculada por su procedencia, lengua y cultura y aspiraba a su plena soberanía frente a la tradición de los imperios supranacionales. De ahí, el juicio posterior de Hitler de que Alemania era y estaba en cualquier lugar donde se hablara alemán o habitaran poblaciones germanas, fundamento de la política expansionista nazi en los años treinta o *Lebensraum* (espacio vital) de la cultura alemana, término acuñado por el geógrafo alemán del siglo XIX Friedrich Ratzel. Y, unido al concepto de espacio vital, van las ideas de raza, pueblo y nación. Pues bien, si nos ponemos a pensarlo, pocas ideologías han ganado suficiente importancia como para sobrevivir a la dura lucha competitiva de la persuasión, referida por Hannah Arendt.[13] En este sentido, dos se impusieron a casi todas las demás a principios del siglo XX: *1.* La doctrina que interpreta a la historia como una lucha económica de clases. *2.* La corriente que explica la historia como el conflicto natural de razas.

Pero continuando con nuestra historia, la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial y la Revolución de noviembre de 1918, que llevó a la abdicación del káiser Guillermo II, acabaron con el sueño de la "gran Alemania". Es curioso cómo muchas veces las derrotas sirven más para unir a un pueblo que las victorias: esta frustrada creación de un gran imperio supuso un acicate para el impulso y proyección de la concien-

---

[13] *Vid.* Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* Taurus, Madrid, 2004.

cia alemana y de su carácter nacional, además de constituir los antecedentes más cercanos del nazismo. Es justo en estos momentos de desazón del pueblo alemán por la derrota en la guerra y por la obligación del cumplimiento de las leoninas imposiciones del Tratado de Versalles, cuando la manipulación de los sentimientos populares y del orgullo nacional se pone en bandeja de plata para ideologías de carácter populista y nacionalista. Sólo fue preciso que la yesca del descontento de los alemanes se azuzara para canalizarla oportunamente hacia la formación de una moderna conciencia germana. Aquí es donde los movimientos de extrema derecha alemana, que desembocarán en el nacionalsocialismo, desempeñarán un papel fundamental en la puesta en práctica de una ideología rebosante de etnicismo y emplazada en la superioridad del espíritu alemán. Pero de dónde provenía esta ideología de la raza es lo que a continuación procuraremos explicar.

## Los orígenes ideológicos del nazismo

Bracher establece cuatro grandes condicionamientos que contribuyeron finalmente a la precipitación del surgimiento del movimiento político del nacionalsocialismo. El primero lo centra en la conciencia que elaboró el alemán frente a la Revolución Francesa y sus consecuencias. El segundo lo sitúa en el fracaso de la Revolución de 1848 y su resultado inmediato concretado en la revolución nacional y conservadora practicada desde arriba por Bismarck. En tercer lugar, los problemas estructurales internos del Reich alemán bismarkiano y la proyección (culminada en la Primera Guerra Mundial) a la condición de potencia mundial crearon los supuestos inmediatos de la génesis y desarrollo del nacionalsocialismo. Y, finalmente, la derrota alemana de 1918 convirtió la historia de

la posguerra y las crisis de la República de Weimar en el trampolín de la dictadura hitleriana.[14] Y, en páginas posteriores, añade que el nacionalsocialismo se construyó mediante "… un conglomerado ecléctico de ideas y mentalidades, concepciones y deseos y, en fin, emociones de los más diversos orígenes…"[15] Pues bien, esta mentalidad alemana se fue elaborando desde las ideas que mucho antes pensadores e intelectuales fueron construyendo. Ideas –centradas, por ejemplo, en la sublimación cuasi religiosa de la raza o la cultura– que encajaron con la visión del mundo que el germano había ido sedimentando desde siglos.[16]

A lo largo del siglo XIX muchos fueron los teóricos, ensayistas y defensores de la superioridad de unas razas sobre otras que escribieron sobre el tema; de hecho era una idea bastante extendida. Así, las bases ideológicas del nazismo se hunden en el pensamiento racial y en el historicismo de los siglos XVIII y XIX. Más concretamente, a la idea de la nación-pueblo, difundida por escritores y filósofos alemanes. Esta visión abonará la ideología racial, desarrollada a lo largo del siglo XX. Si bien es cierto que a principios del siglo XIX Alemania no existía como Estado, sin embargo, desde hacía tiempo los germanos compartían no sólo un mismo sentimiento de identidad, sino además la esperanza y el deseo de unirse en un mismo Estado nación. Hasta 1870 no se produjo la unificación de estados germánicos en un solo Estado nación que constituiría el Imperio Alemán. Este es el momento en el que comienza a desarrollarse completamente,

---

[14] Karl Dietrich Bracher, *La dictadura alemana, I. Génesis, estructura y consecuencias del nacionalsocialismo,* Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 30.

[15] *Ibid.,* p. 37.

[16] Es revelador en este sentido el libro de Rosa Sala Rose, *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras,* Alba, Barcelona, 2007.

y al unísono, el programa "racial" e imperial alemán. La doctrina orgánica de una Historia, según la cual "cada raza es un todo completamente separado", fue inventada por la necesidad de definiciones ideológicas donde se sustentara la unidad nacional como sustitutivo de una nacionalidad política inexistente.

Este camino había sido previamente abonado, por ejemplo, con ideas como que cada cultura tenía un alma popular propia (Herder), la cual abrió la caja de pandora de la que se derivó la concepción de una nación vinculada al alma colectiva o *Volkgeist*. No por nada, y no sin razón, Gustavo Bueno ha llegado a sostener que la idea metafísica de cultura se incubó en la filosofía alemana, teniendo a Herder como precursor de la misma.[17] Así, afirma Bueno que para Herder no todas las culturas "son iguales, ni tampoco tienen por qué contribuir del mismo modo a la formación de esa cultura universal, de ese 'reino de los cielos en la Tierra', en lo que culminaría la cultura humana fundada por Cristo (dice Herder). Pero Herder tiene buen cuidado de subrayar que Cristo casi no fue educado por los judíos, y que fue con los germanos como el cristianismo alcanzó su universalidad (la misma idea será reproducida por Hegel en el momento de reivindicar a Lutero como el héroe alemán que liberó al cristianismo, aprisionado dentro de rejas romanas)".[18]

Siguiendo una línea correlativa temporal, Fichte continuará con los patrones del idealismo cultural iniciado con Herder. Para Fichte, como dice Bueno, la cultura será el todo; es más: es el Yo. Pero fue Fichte quien, sin duda, con *Discursos a la nación alemana,* tuvo una influencia decisiva en que el "espíritu germano" fuera irradiado a la conciencia burguesa y él establece la existencia de una categorización de naciones.

---

[17] Gustavo Bueno, *El mito de la cultura,* Prensa Ibérica, Barcelona, 1996 (edición facsimilar, Fundación Gustavo Bueno, 2011, pp. 73-78).

[18] *Ibid*., p. 78.

A lo largo de los primeros discursos, Fichte se empeña en demostrar que los alemanes no sólo tienen historia, sino además una lengua y una filosofía que les diferencia de otros pueblos.

Fichte, convencido de la originalidad alemana, en varias ocasiones nos presenta la imagen del alemán mitificado como un ser heroico, repleto de virtudes morales: "Los alemanes que se quedaron en la patria habían conservado las virtudes extendidas ampliamente en su tierra: lealtad, sinceridad, honradez, sencillez..."[19]

Esta mitificación del alemán la elabora ensalzando sus virtudes y exaltando las diferencias existentes entre su carácter y el de otros pueblos. Así, su filosofía, por ejemplo, es superior a la de los demás pueblos extranjeros "ya que ella es en su extranjerismo mucho más profunda y consecuente que éste".[20] Pero Fichte, no se queda ahí, en el simple ensalzamiento del espíritu alemán ante el extranjero, sino que advierte de los peligros de asimilar las maneras del extranjero, situándose cercano a la frontera, si no del racismo, sí de un nacionalismo con tintes de radicalidad:

> ... este extranjerismo, una vez que esté entre los alemanes, se manifestará en su vida real como entrega tranquila a la irremediable necesidad de su ser, como renuncia a toda posible mejora en nosotros mismos o en otros por la libertad, como inclinación a utilizarse a sí mismo y a utilizar a los demás tal y como son, a obtener de su ser el mayor provecho posible para nosotros [...] Esta forma de pensar y actuar surge, como se ha recordado fre-

---

[19] Johann Gottlieb Fichte, *Discursos a la nación alemana,* discurso VI, Tecnos, Madrid, 1988, p. 110.

[20] *Ibid.,* discurso VII, p. 117.

> cuentemente, de la muerte interna, debido a que ésta sólo tiene conciencia clara de sí misma.[21]

Para Fichte, sólo los alemanes poseían el ingenio de desarrollar las virtudes más nobles, la cultura más original y el progreso, cuyo origen está en el pueblo, de tal manera que "[…] La nación alemana hasta ahora ha estado siempre de hecho en relación con el progreso de la especie humana en el mundo moderno. Hay que aclarar aún algo más la observación que hemos hecho ya dos veces acerca del proceso natural que esta nación ha seguido, a saber: en Alemania toda formación ha partido del pueblo".[22]

Años después, el discurso de Hitler tiene coincidencias más que sorprendentes con las ideas expresadas por Fichte hacía más de un siglo. Como él, Hitler también asumió la superioridad de la raza aria. Fue el ario quien estableció los fundamentos de todas las creaciones de progreso humanas:

> Lo que hoy se presenta ante nosotros en materia de cultura humana, de resultados obtenidos en el terreno del arte, de la ciencia y de la técnica es casi exclusivamente obra de la creación del ario. Es sobre tal hecho en el que debemos apoyar la conclusión de haber sido éste el fundador exclusivo de una Humanidad superior, representando así "el prototipo" de aquello que entendemos por "hombre". Es el Prometeo de la Humanidad, y de su frente brotó, en todas las épocas, la centella del Genio […] Fue el ario quien abasteció el formidable material de construcción y los proyectos para todo progreso humano.[23]

---

[21] *Ibid.,* p. 129.

[22] *Ibid.,* discurso VI, p. 110.

[23] Adolf Hitler, *Mi lucha,* 1a ed. electrónica, primera parte, cap. XI, Jusego-Chile, 2003, p. 176.

Fichte cree asimismo que:

> [...] todo aquel que cree en la espiritualidad y en la libertad de esta espiritualidad y desee su desarrollo eterno dentro de la libertad, no importa donde haya nacido ni en qué idioma hable, es de nuestra raza, nos pertenece y se unirá a nosotros. El que cree en el estancamiento, el retroceso, la danza circular, o sencillamente pone al timón del gobierno del mundo una naturaleza muerta, donde quiera que haya nacido y hable el idioma que hable, no es alemán, es extraño a nosotros, y es de desear que se separe de nosotros por completo y cuanto antes mejor...[24]

El paso siguiente del anhelo germánico de "esa separación" de todo elemento hostil a su naturaleza resultará en la idea de Hitler: "Quien quiera liberar al pueblo alemán de sus vicios de hoy, de las manifestaciones extrañas a su naturaleza, precisa liberarlo del causante de esos vicios y de esas manifestaciones".[25]

El pueblo y la pertenencia a él determinan la nobleza de los hombres, identifican a éstos y les define frente a otros que no poseen esta virtud, en la cual se basa su eternidad y vinculación a la nación. De esta manera, se abre con estas ideas el camino para una futura concepción racista que será ampliamente desarrollada por los nazis en el siglo XX: "... la fe del hombre noble en la permanencia eterna de su efectividad también en esta tierra, se basa en la esperanza de la permanencia eterna del pueblo a partir del cual el mismo se ha desarrollado, y en la esperanza de su peculiaridad según aquella ley oculta, sin mezcla ni corrupción de nada extraño ni de algo que no pertenezca al cuerpo total de esta legislación".[26]

---

[24] *Ibid.,* discurso VII, p. 131.
[25] Adolf Hitler, *op. cit.,* p. 205.
[26] Johann Gottlieb Fichte, *op. cit.,* discurso VIII, p. 140.

Y esto debe ser así para el pensamiento racial porque, como subraya Hitler en 1925, la historia de la humanidad "demuestra con asombrosa claridad que toda mezcla de sangre aria con la de pueblos inferiores tuvo por resultado la ruina de la raza de cultura superior".[27] Por ese motivo, Hitler determinará que la prioridad máxima que el Estado ha de mantener será el mantenimiento de la pureza racial: "Quien hable de una misión del pueblo alemán en este mundo, debe saber que esa misión sólo puede consistir en la formación de un Estado que ve, como su mayor finalidad, la conservación y el progreso de los elementos raciales que se mantuvieron puros en el seno de nuestro pueblo y en la Humanidad entera".[28]

Más adelante, añade: "Es deber del Estado Racista reparar los daños ocasionados en este orden. Tiene que comenzar por hacer de la cuestión de la raza el punto central de la vida general; tiene que velar por la conservación de su pureza y tiene también que consagrar al niño como el bien más preciado de su pueblo".[29]

"Tanto va el cántaro a la fuente…", dice el refrán, que finalmente la mitificación del alemán, como la filosofía del *Völkish*, será integrada dentro del proyecto de una cosmovisión, marcada por el determinismo biológico y racista, que los ideólogos nazis construirán para la nueva Alemania que intentaban levantar de las cenizas de la Primera Guerra Mundial.

Este mismo estilo lo van a tener escritos y estudios decisivos para la doctrina nazi acerca del origen de las culturas y de las razas posteriores, los cuales se constituyen en los orígenes más inmediatos del credo del nacionalsocialismo. El filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau, en el *Ensayo sobre la des-*

---

[27] *Ibid.,* p. 174.
[28] Adolf Hitler, *op. cit.,* segunda parte, cap. I, p. 236.
[29] *Ibid.,* p. 238.

*igualdad de las razas humanas* (1853-1855), practicando una interpretación de la historia en tono racial e idealista, lleva a cabo un estudio comparativo entre las distintas razas del mundo, del que se desprendía que existían razas superiores (nórdicos) e inferiores (negros o judíos). En dicho ensayo expresa la existencia histórica de una tensión o pugna racial entre estas razas. Negros, amarillos y semitas eran razas caracterizadas por el mestizaje; la pureza racial sería lo que establecería la posición de superioridad de unas razas sobre otras, ya que el mestizaje degenera las razas superiores.[30] Aunque con anterioridad Fichte había dado pie a pensar en "la superioridad" del alemán en múltiples facetas de la vida, la germanofilia de Gobineau le conducirá, en una nueva vuelta de tuerca, hacia el nacionalismo racial; le llevará a establecer a la raza aria como la raza superior, ya que, según su parecer, es la única raza pura, cuya superioridad no sólo es física, sino también cultural. No es de extrañar que la política expansionista del emperador Guillermo II se definiera por una decidida aspiración pangermanista. Este fetichismo étnico de superioridad racial, inaugurado por Gobineau y seguido posteriormente por Howard Stuart Chamberlain con *Los cimientos del siglo XIX* (1899), va a entusiasmar a muchos intelectuales alemanes, como el profesor de Friburgo, Schemann, y a germanófilos como Von Euleuberg y Von Wolzogen, quienes llegaron a crear una institución que rendiría culto a sus escritos: la *Gobineau Vereiningung.*[31] Pues bien, esta filosofía de la raza constituirá la base fundamental del programa ideológico del nazismo y de *El mito del siglo XX*

---

[30] Arthur de Gobineau, *The Inequality of Human Races,* Howard Ferting, Nueva York, 1999, pp. 117-140.

[31] María Teresa Rodríguez Cortés, "La biopolítica", *El Catoblepas*, núm. 65, julio de 2007. Disponible en: http://www.nodulo.org/ec/2007/n065p12.htm [03/08/2009 12:17:55].

(1930 y 1938) de Alfred Rosenberg, considerado la biblia del nacionalsocialismo. El modelo social que Rosenberg planteaba se remontaba a miles de años, a un tiempo precristiano y agrario: el primer capítulo, "Raza y alma racial", es un auténtico canto a los parísos perdidos de un tiempo sustentado en el honor que infundía la pureza de sangre:

> La humanidad, la iglesia universal y el Yo autocrático, desatado de los nexos sanguíneos, ya no constituyen para nosotros valores absolutos, sino dogmas de una violación de la naturaleza, carente de polaridad y a favor de abstracciones. La evasión del siglo 19 hacia el darwinismo y el positivismo fue la primera gran protesta, aunque puramente bestial, contra los ideales de potencias devenidas vacuas de vida y de aire, que en tiempos pasados nos cubrieron, provenientes de Siria y Asia Menor, habiendo preparado una degeneración espiritual. El curso de la vida real, roja de sangre, que atraviesa rumoreante el sistema circulatorio de toda especie popular genuina y de toda cultura, fue desdeñado por la cristiandad y por el humanismo, diluyéndose en el universo; o, de otro modo, la sangre fue privada de su alma y reducida a una fórmula química, y así "explicada". Hoy, en cambio, toda una generación comienza a vislumbrar que solamente se producen y conservan valores allí donde la ley de la sangre determina aún las ideas y las obras de los hombres, sea consciente o inconscientemente.[32]

Influido por la teosofía, muy problamente de Helena Petrovna Blavatsky, como influído estuvo también el pangermanismo del siglo XIX, retoma esa visión mítica y mística del pasado de

---

[32] Alfred Rosenberg, *El mito del siglo XX,* libro I, Wotan, Barcelona, 1992, p. 12.

las antiguas leyendas arias. Los arios se originarían, precisamente, de esa prístina raza creadora de cultura, surgida de la desaparecida Atlántida. En este sentido, Rosenberg considera la historia racial como una conjunción de la historia natural y la mística anímica: "La historia de la religión de la sangre está constituida, inversamente, por el gran relato mundial del ascenso y hundimiento de los pueblos, de sus héroes y pensadores, de sus inventores y artistas".[33]

Esta mistificación de la cultura urdirá ya en el siglo XX un concepto de identidad cultural único e intransferible. Oswald Spengler, en su *Decadencia de Occidente* (1920), por ejemplo, con un tono orgánico-biológico muy cercano al darwinismo social de Spencer, hace referencia al alma de cada cultura y al destino único: cada cultura pasa, como cualquier ser vivo, por las etapas de vida y muerte. Spengler opuso el concepto optimista de cultura al pesimista de civilización: la cultura es creación y espíritu; civilización es decadencia y ausencia de alma. De la misma manera, cada raza es única, es algo cósmico que da testimonio del alma.[34] Más adelante, ofrece una coartada perfecta a los teóricos del nazismo para sustentar un regreso a la ley de la sangre a través del mito de "sangre y suelo": "La raza tiene raíces. Raza y paisaje van juntos. Donde arraiga una planta, allí también muere. No es absurdo, pues, preguntar por el solar de una raza. Pero habría que saber que donde se halla el solar permanece también la raza, con los rasgos esenciales del cuerpo y del alma".[35]

Spengler advierte cómo los hombres que emigraron a otras tierras alejadas de la propia –pone el ejemplo de ingleses y ale-

---

[33] *Idem*.

[34] Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente,* vol. II, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1952, pp. 152-153.

[35] *Ibid.,* p. 159.

manes en Estados Unidos–, después de varias generaciones, terminaron por asimilar los caracteres raciales del suelo que les acogió, es decir, el mestizaje transformó la raza originaria.[36] Supone, pues, una puerta abierta para que Alfred Rosenberg, en *El mito del siglo XX,* retome la idea de "caos racial"[37] y la aplique negativamente, como algo que no sólo se debe evitar, sino combatir, y construya un modelo ideal organizado a partir de la pureza racial, que propugnaba el regreso a la sociedad agraria primitiva. Orden contra caos: el orden, representado por la estabilidad de las sociedades primitivas, frente al caos moderno ejemplificado por la mezcla de sangres. El modelo era relativamente sencillo, como señala Bracher.[38] En primer lugar, había una raza superior aria en permanente lucha contra el mestizaje de las razas inferiores, las cuales deben ser erradicadas. Segundo, esta raza superior debe perpetuarse a través de un plan de "higiene" racial, poligamia y planificación. Y, tercero, la puesta en práctica de la esterilización acabará definitivamente con el "caos racial". Siguiendo estas premisas, el régimen nacionalsocialista pondrá en práctica un doble programa de depuración racial: por un lado, el exterminio de las razas inferiores a través de asesinatos masivos de judíos, gitanos, eslavos, etcétera. Y, por otro, el establecimiento de un programa de control reproductivo de la sociedad: primero, impulsando la eugenesia y la eutanasia entre aquellos individuos con taras físicas y síquicas; y, por otro, la instauración. Y, segundo, instaurando los campos de fecundación o *Lebensborn* para obtener

---

[36] Hitler hablaba, ya en 1925, de que el resultado del cruce de razas era, en primer lugar, el deterioro de la raza superior y, en segundo lugar, lo que el denomina como "regresión física e intelectual". Véase *Mi lucha*, *op. cit.,* 1a parte, cap. XI, p. 175.

[37] Rosenberg, *op. cit.,* p. 12.

[38] Karl Dietrich Bracher, *op. cit.,* p. 88.

niños racialmente puros. En dichos campos, mujeres alemanas, jóvenes y sanas, eran inseminadas por padres escogidos *ad hoc* por su pureza racial.

Si la supremacía racial fue uno de los principales argumentos de la nueva religión nacionalsocialista, no lo será menos el paradigma nietzschiano del superhombre, fundamento de esta teoría de la superioridad de la raza germánica, asentado en los cultos paganos antiguos. En este sentido, Abir Taha, en un estudio comparativo entre la filosofía del superhombre de Nietzsche y la ideología nazi, sitúa a aquél como profeta del nazismo.[39] Según este autor, un primer grupo de estudiosos de Nietzsche y el nazismo, basándose en la filosofía nietzscheana acerca del anticristo y la llegada de un Superhombre *(Übermensch),* a la que añadiríamos la idea de Raza Superior *(Herrenvolk)* manifestada en *La voluntad del poder*, lo sitúan como un precedente cercano a la doctrina nazi. Entre estos estudiosos se encontrarían, entre otros, Alfred Baeumler, Elisabeth Förster, Anthony Ludovici o Georg Luckács. Otros autores, entre los que se encuentran Crane Brinton y Arthur Knight, sostienen que si bien algunos razonamientos de Nietzsche son cercanos al nazismo (como su rechazo del cristianismo, su política de manera radical aristocrática, su superhombre y conceptos de raza superior, su glorificación de la guerra), otros no lo eran. Ahora bien, opinan que fueron los nazis los que manipularon los argumentos que sirvieron para apoyar su causa y rechazaron aquellos que les eran contrarios. Siguiendo esta misma línea, William Bluhm consideró que los cargos contra Nietzsche como precursor del nazismo eran en parte verdaderos y en parte falsos. La explicación que daba

---

[39] Arbir Taha, *Nietzsche, prophet of Nazism: the cult of the superman. Unveiling the Nazi Secret Doctrine,* Author House, EUA, 2005.

Bluhm era que había dos doctrinas del nazismo: una para unos pocos, la élite, que eran nietzscheanos, y otra para la mayoría de los alemanes comunes, las multitudes, que no lo fueron; es decir, no se observa una confrontación del esoterismo frente al esoterismo nazi.[40] De acuerdo con Bluhm, la doctrina exotérica del nazismo se concentró en el nacionalismo alemán, en el racismo biológico ario y el antisemitismo. En cuanto al estatismo, Bluhm especificó que esa "idolatría de estado federal", que los eruditos de Nietzsche anti-nazi usan como una discusión contra cualquier conexión entre las dos filosofías, no era parte de la ideología nazi. La segunda doctrina nazi, el esoterismo, mucho más profundo que el primero, plantea el mismo tipo de racismo espiritual aristocrático que confesó Nietzsche: era de manera radical elitista, aún universal conforme al tipo, no simplemente limitado a los genes. Un tercer grupo de eruditos, que se niegan a ver cualquier semejanza entre Nietzsche y los nazis y critican la distorsión que éstos han hecho de la filosofía nietzscheana. Y lo justifican con los argumentos de que Nietzsche era antinacionalista, antipolítico y contrario al estado, además de que profesó simpatía por los judíos. Si bien podemos asumir que el *Übermensch* nietzscheano no se refiera exactamente a la idea de un hombre de una raza superior desde un punto de vista biologista y sí entenderlo como un concepto ético surgido de su crítica a la metafísica occidental y a la moral, no lo sería tanto la ambigüedad que representa el discurso acerca de la moral de señores y la moral de esclavos. Esta sería una puerta abierta para una interpretación *ad hoc* por parte de los nazis, quienes llegaron a leer párrafos de *Así habló Zaratustra* en las liturgias celebradas de su *Movimiento Alemán por la Fe*. Finalmente,

---

[40] *Ibid.,* p. 3.

por algo la ideología nazi bebió en las fuentes de Fichte, Gobineau o Nietzsche y no, por ejemplo, en la de Cervantes.

## "Dime con quién andas..." El apoyo de los alemanes a Hitler

Si bien en los juicios de Nuremberg se juzgó y sentenció a destacados nazis como responsables del Holocausto, la mayoría de los criminales fueron personas comunes, y esto no habría sido posible sin la colaboración, o cuanto menos, la pasividad de gran parte del pueblo alemán.[41] En 1937, cuando, por ejemplo, ya desde hacía dos años se habían aprobado por unanimidad la *Ley para la Protección de la Sangre Alemana y el Honor Alemán*, más conocida como las *Leyes de Nuremberg* –base legal antisemitismo del Estado alemán– o la *Ley de la Bandera*, William L. Shirer contemplaba a una Alemania preparándose para la guerra, y cómo la mayoría de los alemanes, aunque no estuvieran totalmente de acuerdo con Hitler, creyeron en él y lo apoyaron:

> It has been more difficult to point out the sources of strength; to tell of the feverish efforts to make Germany self-sufficient under the Four Year Plan, which is no joke at all, but a deadly serious war plan; to explain that the majority of Germans, despite their dislike of much in Nazism, are behind Hitler an believe in him. It is not easy to put in words the dynamics of this movement, the hidden springs that are driving the Germans on, the ruthlessness

[41] Si bien es cierto que la resistencia activa fue mínima, hubo resistencia pasiva al régimen de alemanes que, por temor al terror que infundían las represiones nazis, se limitaban a criticar al régimen en privado, escuchar la BBC u omitir el saludo nazi en actos públicos y privados.

of the long-term ideas of Hitler or even the complicated and revolutionary way in which the land is being mobilized for Total War (though Ludendorff has written the premier for Total War).[42]

Kershaw señala que algunos elementos del culto a la personalidad de Hitler habían afectado a la mayor parte de la población alemana para la que "Hitler representaba al menos 'algunas' de las cosas que admiraban, y para muchos se había convertido en símbolo y en la encarnación del resurgir nacional que, en muchos aspectos, había realizado, según la percepción general, el Tercer Reich. Hitler había suscitado de una forma desmedida sentimientos irracionales, pero no obstante reales y fuertes, de desinteresada devoción, sacrificio y compromiso con un ideal nacional…"[43]

"El miedo guarda la viña" –dice el refrán–, pero también infunde esperanza y, de la esperanza se nutre la valentía. Seguramente el sentimiento colectivo de desazón, de incertidumbre y, por supuesto, de miedo al futuro, que se dio en gran parte de los alemanes después de la derrota en la Primera Guerra Mundial, actuó como argamasa que solidificó el triunfo de la voluntad de un *volk* siguiendo a un *führer* en la esperanza de reconstrucción de un *reich*. ¿Hubo uniformidad en las creencias de todos los alemanes? Por supuesto que no. Ahora bien, fue la mentalidad compartida de todo un pueblo la que embonó con una doctrina que, como hemos visto, se vigorizó con fuentes filosóficas e ideológicas seculares. Y el momento fue el propicio, ya que desde la doctrina nazi, que aprovechó ese miedo general de los alemanes al que nos referíamos, se supo elaborar un enemigo –el judío– donde la sociedad proyec-

---

[42] William L. Shirer, *op. cit.,* p. 85.

[43] Ian Kershaw, *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich,* Paidós Ibérica, Barcelona, 2003, p. 226.

tara sus "demonios", para quedar simbólicamente liberada de ellos. Según Goldhagen, cuando llegaron los nazis al poder en 1933 no tuvieron que desgastarse intentando convencer a los alemanes sobre el problema judío, porque ya era algo cultural que las actitudes de los alemanes hacia los judíos eran de rechazo, de tal manera que:

> … podían pensar lo que quisieran de Hitler y el movimiento nazi, podían detestar determinados aspectos del nazismo, pero la gran mayoría de la población estaba de acuerdo con la visión de los judíos subyacente en la ideología nazi, y en este sentido (como así lo entendían los mismos nazis) estaban "nazificados". A riesgo de subestimar la realidad, no es sorprendente que bajo el régimen nazi la gran mayoría de los alemanes conservara su antisemitismo, que éste siguiera siendo violento y de base racial y que su "solución", socialmente compartida, del "problema judío" mantuviera su carácter eliminador.[44]

El judío, continúa diciendo Goldhagen, a los ojos de los alemanes era culpable de todos los males que padecía Alemania, y esta visión era compartida por una buena parte de los germanos. De tal manera que se contemplaba a los judíos como una auténtica "amenaza metafísica y existencial". Las memorias de Melita Maschmann, hija de padres universitarios, criada en una próspera familia dedicada al comercio, nos da buena prueba de que esta mentalidad no sólo estaba presente entre el "populorum" más o menos cultivado, sino que las clases desahogadas con preparación universitaria también mantenían esta cosmovisión:

---

[44] Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el holocausto,* Taurus, Madrid, 1997, p. 124.

> Aquellos judíos eran y siguieron siendo amenazantes y anónimos. No constituían la suma de todos los judíos individuales [...] Eran un poder maligno, con los atributos de un espectro. Una no podía verla, pero estaba una fuerza empeñada en hacer el mal.
>
> De niños nos habían contado cuentos de hadas que intentaban hacernos creer en brujas y magos. Ahora estábamos demasiado crecidos para tomar esa brujería en serio, pero seguíamos creyendo en los "malvados judíos". Nunca se nos habían aparecido en forma física, pero nuestra experiencia cotidiana nos mostraba que los adultos creían en ellos. Al fin y al cabo, no íbamos a comprobar si la tierra era redonda y no plana, como lo parecía, o, para ser más precisos, no era una proposición que creyéramos necesario comprobar. Los adultos "lo sabían" y una aceptaba ese conocimiento sin desconfianza. También "sabían" que los judíos eran malvados. Dirigían su maldad contra la prosperidad, la unidad y el prestigio de la nación alemana, a la que habíamos aprendido a amar desde muy pequeños. El antisemitismo de mis padres era una parte de su actitud que yo daba por sentada...[45]

Este convencimiento acerca de la certeza de la imagen que durante mucho tiempo se había ido elaborando en cuanto a los judíos facilitó que niños como Maschmann tomaran el camino natural al que les conducía esta mentalidad: entrar a formar parte de las Juventudes Hitlerianas. Y esto es así porque la mentalidad no sólo es una aglutinación interiorizada de la vida social, sino que además es el vínculo más fuerte que une al individuo con el grupo al que pertenece. Las actitudes colectivas de una parte de la sociedad que se dieron en momentos como, por ejemplo, la Noche de los cristales rotos, pudieran servirnos para ejemplificar esta situación, si bien es cierto

---

[45] *Ibid.,* p. 125.

que en su mayoría eran soldados y militantes del partido nazi. Pero también se debe señalar que para 1934 más de dos millones de alemanes integraban las fuerzas paramilitares de la *Sturmabteilung* o SA, lo cual nos habla de la importancia que tuvo el apoyo popular para el partido nazi. Estas actitudes, claro está, pueden entenderse mejor si echamos un vistazo a la mentalidad germánica existente en ese momento, retratada por Sherer en su diario personal. En junio de 1940 anotaba en su diario el "placer sádico" que algunos alemanes experimentaban al contemplar la muerte y la destrucción:

> At the six p. m. press conference we were given another dose of the weekly German news-reel. Again the ruined towns, the dead humans, the putrefying horse carcasses. One shot showed the charred remains of a British pilot amid the wreckage of his burnt plane. Most Germans there seemed to get a sadistic pleasure from these pictures of death and destruction. A few I know, however, didn't. A few react still like human beings.[46]

Meses después, el 27 de septiembre, hacía extensible esta apreciación a la mayoría de los alemanes, ya que, según Sherer, dicho sadismo forma parte del propio carácter del alemán:

> His lack of balance, his bullying sadism when he is on top, his constitutional inability to grasp even finality what is in the minds and hearts of other peoples, his instinctive feeling that relations between two peoples can only be on the basis of master and slave and never on the basis of let live equality. These characteristics of the German make him and his nation unfit for leader-

---

[46] William L. Shirer, *op. cit.,* p. 398.

> ship in Europe they have always sought and make it certain that, however he may try, he will in the long run fail.[47]

La conducta colectiva que en gran parte el pueblo alemán tuvo respecto de lo que denominaron el "problema judío", resultado de la relación que se tenía con esa realidad, también sedujo a la intelectualidad alemana. Hoy sabemos de la simpatía por Hitler o el nazismo de parte de reconocidos intelectuales y artistas como el músico Richard Strauss, quien tuvo querencia por los nazis, hasta el grado de ser homenajeado en 1939 al cumplir 75 años por su lealtad al régimen. Otro destacado músico, Herbert Von Karajan, fue miembro del partido nazi y dirigió la Ópera Estatal de Berlín durante la Segunda Guerra Mundial. La destacada cineasta Leni Rieffenstahl, quien realizó documentales propagandísticos para los Hitler como *Victoria de Fe* (1933) o *El triunfo de la voluntad* (1934). El escultor y arquitecto Arno Breker, considerado el Miguel Ángel del siglo XX, trabajó para el régimen nazi con estatuas monumentales o decorando plazas y calles de Berlín, convirtiendo sus esculturas en el símbolo del ideal ario. El jurista Carl Schmitt militó asimismo en el partido nazi (NSDAP). El premio Nobel de literatura Günter Grass, en su juventud perteneció a las *Waffen-SS*.

Y el tal vez más conocido y relevante de todos, por la gran influencia filosófica que ha tenido en las últimas décadas, es Martin Heidegger, el cual también militó en el partido nazi. En el discurso de toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo, en 1933, se puede entender más que un "sospechoso" apoyo al nacional socialismo. La interpretación y explicación del capítulo VI de *La metafísica de Nietzsche* será

---

[47] *Ibid.*, p. 533.

el alegato filosófico en el que se puede entrever un fundamento metafísico de las *Leyes de Nuremberg* de 1935.[48] Más de 21 años después de la caída del régimen de Hitler, Heidegger, en una entrevista póstuma al diario alemán *Der Spiegel,* aunque intenta desvincularse de cualquier referencia a su pasado nazi, continuará, sin embargo, sosteniendo que el nacionalsocialismo había ido en la dirección correcta.[49] Hace ya unos años, Victor Farías aportó datos interesantísimos acerca de la filiación nazi –por otra parte ya conocida anteriormente– de Martin Heidegger.[50] Lo interesante de este libro no es que se juzgue o deje de juzgar a un personaje que estuvo vinculado con la concepción del régimen nacionalsocialista alemán, sino que se le analice como padre de un sistema filósofico, relacionado con el nacionalsocialismo, que sigue teniendo gran influencia hasta nuestros días. Por tanto, no deberíamos minimizar o echar en saco roto los estudios que Farías, Faye, Quesada u otros investigadores posteriores han llevado a cabo sobre la presencia e influencia de las ideas nazis en Heidegger. Ante la polémica que se viene dando desde hace años entre los filósofos que son discípulos intelectuales de Heidegger, para los cuales su posición política es independiente de su elaboración filosófica, y aquellos críticos de su vinculación con el nazismo, la pregunta sería si es posible analizar su obra y su sistema filosófico sin tener en cuenta su carácter político: en defini-

---

[48] Martin Heidegger, *Nietzsche II,* Destino, Barcelona, 2000, pp. 250 y ss.

[49] Entrevista a Martin Heidegger, por Rudolf Augstein y Georg Wolff para *Spiegel,* 23 de septiembre de 1966, traducción y notas de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1996. Disponible en: http://aquevedo.wordpress.com/2009/07/07/martn-heidegger-entrevista-en-spiegel-por-rudolf-augstein-y-georg-wolff/

[50] Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo,* Muchnik, Barcelona, 1989.

tiva, si se puede separar la concepción filosófica del mundo de Heiddegger y la cosmovisión del nacionalsocialismo.

## ¿Nos ha enseñado algo la historia? Algunas reflexiones finales acerca del nacionalismo excluyente

Coincido con Bracher en que "el camino alemán al Tercer Reich no era inevitable".[51] Sin embargo, este camino sólo podía ser recorrido por Alemania, y ello se explica tanto por el carácter específico de las corrientes antidemocráticas de Alemania, como por las especiales circunstancias que sirvieron de marco al ascenso del nacionalsocialismo en la República de Weimar. Sin embargo, la causa última fue la profunda ruptura del pensamiento político alemán con Occidente y la consiguiente formación de una singular conciencia germana, que pronto adquirió caracteres antioccidentales. Tampoco es hoy evitable el camino hacia el etnonacionalismo que se está dando en algunas regiones del mundo. La historia está ahí; la historia es y no enseña, de hecho, ni debe enseñar ni debe juzgar. Somos nosotros los hombres quienes tenemos que aprender de lo que ha sucedido en la historia. Y, al parecer, no hemos aprendido gran cosa de las lecciones del pasado. En la actualidad, por ejemplo, el paralelismo de la mística nacionalista de la identidad, en el independentismo catalán o vasco, con la Alemania nazi también está llevando a repudiar al otro, a combatir la diversidad y a exterminar cualquier tipo de divergencia. Esta mística de la identidad se sujeta al servicio de los ideales nacionales de una nación imaginaria, de una

---

[51] Karl Dietrich Bracher, *op. cit.,* p. 37.

cultura y de una historia reelaborada *ad hoc*. Así, como la Alemania nazi, se recurre sistemáticamente a un mítico pasado, se insiste en la necesidad de una vigorosa nación unificada incluyendo territorios culturalmente afines y se atesora el sentimiento de superioridad, presunción, arrogancia e insolencia típico de todos los grupos étnicos frente a la otredad. No por casualidad, el historiador francés del siglo XIX, Ernest Renan, advirtió que "para ser una nación, uno de los elementos esenciales es interpretar la historia de un modo equivocado". Es decir, para los propósitos pedagógicos e ideológicos del nacionalismo es imprescindible distorsionar de manera invariablemente la historia con fines irracionales cuando no les es favorable para elaborar o sostener una identidad nacional nunca antes existente.

El resurgimiento actual de los nacionalismos excluyentes y tribales, de los etnicismos o de los fundamentalismos es el resultado, más allá de la necedad de las élites gobernantes que espolean la diferencia, del cortocircuito que se ha producido en el diálogo entre los hombres. Desde aquellos tiempos no tan lejanos de la Alemania hitleriana, o los más recientes de la depuración étnica en Bosnia y Kosovo o Sudán y Ruanda, las identidades asesinas se manifiestan con demasiada asiduidad: judíos-palestinos, rusos-chechenos, turcos-kurdos, terrorismo vasco de ETA, etcétera. Varias son las causas que pueden esgrimirse para explicar el resurgimiento de estos etnicismos: la manoseada globalización, impuesta por el Occidente capitalista y desvalorizado, el relativismo posmoderno de la falsa tolerancia y el "todo vale" necrófílico sobre los ideales ilustrados, el antioccidentalismo visceral desde el fundamentalismo islámico, las finas actitudes neofascistas de algunos dirigentes mundiales… Sin embargo, más allá de explicaciones epidérmicas del problema, lo cierto es que la identidad o, mejor dicho, la manipulación identitaria es el problema. En estos malos

tiempos que corren, desde distintos foros y desde ciertas voces ¿autorizadas?, de manera más o menos abierta, por ejemplo, se nos está diseñando un modelo geo-histórico de lucha de identidades contrarias. Identidades distintas que en realidad existen –como las razas o los sexos pero que, en verdad, pueden hacerse compatibles– se desvirtúan hasta tal grado de enfrentar a hermanos con hermanos, amigos con amigos o, simplemente, seres humanos contra seres humanos, donde las ideologías se imponen a los afectos.

Hay suficientes argumentos a lo largo de la historia que nos ponen en guardia contra la perversidad de este tipo de identidades que configuran nacionalismos extremos, aunque se disfracen de tolerantes y democráticos. De hecho, el nacionalismo, diría Gellner, "predica y defiende la diversidad cultural, pero de hecho impone la homogeneidad tanto en el interior como, en menor grado, entre las unidades políticas".[52] Es decir, deconstruye los mundos polifónicos –como el de la novela cervantina en la que todos los grupos o estamentos sociales tienen voz y pueden expresar sus ideas– en beneficio de la monodia del discurso nacional. Los nacionalismos, rebosantes de rasgos etnocentristas y esencialistas, han impuesto un designio colectivo, las más de las veces rebautizado como histórico, que ha entrado en conflicto con el derecho primordial de la persona a elegir su propio proyecto de vida (García de Cortazar y Azcona, 1994). Desde hace años sostengo que el etnicismo y el nacionalismo exacerbado son una enfermedad mental, entendido esto como un diagnóstico que la psiquiatría incluiría dentro de las patologías paranoicas, neuróticas e histéricas. Más allá de este tribalismo que podría superarse

---

[52] Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismos,* Alianza, Madrid, 1988, p. 161.

con un buen tratamiento médico, es más triste confirmar que estas conductas tribales, más que una enfermedad mental, son una enfermedad del espíritu. Ejemplos abundan en la historia: la Alemania nacionalsocialista, el nacionalismo españolista impuesto por el general Franco tras el golpe de Estado de 1936, la Italia fascista de Mussolini, la cuestión balcánica o la realidad actual de las Vascongadas. Todos ellos comparten un denominador común: el nacionalismo elabora un sentimiento de pertenencia por exclusión, crea orgullo por superioridad y provee al individuo de un sentido de identidad mediante el grupo, y con los autorretratos del sistema doctrinario nacionalista se rescatan traumas y vergüenzas pasadas. Todo esto es necesario para la elaboración de una imagen maligna de un "otro" mediante la cual poderse definir como identidad, como sucedió en Alemania con los judíos. Dentro de este marco, la autonomía de la persona se vuelve dañina para el grupo y la disidencia es considerada como traición. El ideario nacionalista se nutre con fetiches casi siempre manipulados, como la sangre, el idioma, la cultura o la historia, donde los héroes locales son los grandes artífices y adalides de la integridad nacional. Los nacionalistas más radicales, como los independentistas catalanes o vascos más intransigentes, comparten la idea de un estado nación basada en el *Lebensraum*, el cual legitima el expansionismo de un país, que supuso, como ya hemos visto, una de las causas principales de la Segunda Guerra Mundial. Si volvemos al caso actual, por ejemplo, de las Vascongadas o Cataluña, los independentistas consideran que su *lebensraum* se extiende además a aquellas regiones donde se habla el vasco y el catalán o se ha hablado alguna vez, tanto en España como en Francia, situando todos estos territorios bajo el imaginario político de *Euskalherría* o de *Países Catalans*. Reprueban el "imperialismo" español sobre sus "territorios"; sin embargo, ese mismo imperialismo que

impugnan lo ejercen ellos sobre otros territorios que reniegan de la identidad vasca o catalana porque no se consideran pertenecientes a ella. Y todo ello construido bajo un manto mesiánico que oculta siempre un concepto distorsionado de la democracia: el mito de que "todos somos" de la nación de la que se trate, fieles al "alma del *Volk*", es decir, del pueblo como ente metafísico superior ante el cual son relativos individuos y grupos, sin considerar que otros muchos no concuerden con esta concepción de nación como un absoluto que se impone. Es por ello que Hanna Arendt expresaba la idea de que el nacionalismo es la expresión de la perversión del Estado que identifica al ciudadano con el miembro de la nación. Se convierte de esta manera el nacionalismo en un sucedáneo emocional de la religión en el que los dogmas fundamentales son la lengua, la cultura y el territorio. Así, la mística nacionalista del autoconocimiento conduce generalmente a desconocer al otro y a elaborar una cosmovisión reducida al *yo* y al *nosotros* que combate la diversidad, extermina cualquier tipo de divergencia e impone al servicio de los ideales nacionales una cultura y una historia reelaborada *ad hoc,* como la historia demuestra. Sin embargo, el tiempo, juez insobornable, termina por desenmascarar los grandes ideales y a los falsos salvadores, "libertadores de la humanidad" ajenos al clamor de la mayoría de los seres humanos.

# LA ONTOLOGÍA DE HEIDEGGER FRENTE A LA CRÍTICA TOMISTA

*Jacob Buganza*

## Introducción

Al interior del tomismo se encuentra una fuerte tradición metafísica que ha investigado los puntos de confluencia y separación entre la filosofía de Tomás de Aquino y la de Martin Heidegger. Varios de los nombres más célebres que han cultivado el tomismo recientemente se encuentran en la abundante bibliografía que se ha escrito sobre el tema. Entre estos filósofos se cuentan Étienne Gilson, Cornelio Fabro, Johannes B. Lotz, Emerich Coreth, Régis Jolivet, Bertrand Rioux, Octavio N. Derisi, Raúl Echauri, etcétera. Este trabajo sólo tiene como objetivo retomar, en sus líneas generales, algunas críticas que ha hecho la filosofía tomista a la *Fundamentalontologie* de Heidegger, recurriendo para ello a algunos de sus más preclaros exponentes.

Debe tenerse en cuenta que, desde la perspectiva de Heidegger, el ser es lo que devela al ente, es decir, lo que lo desoculta. Es el ser aquello que saca de la nada al ente. Pero quien desoculta al ser no es sino el *Dasein,* en *Sein und Zeit*, y el mismo ser, en *Platons Lehre von der Wahrheit.*[1] En una suerte de dialéctica, el ser es aquello que devela al ente, pero

[1] Véase Raúl Echauri, *Heidegger y la metafísica tomista*, p. 99. Aunque también escribe en su conocida *Brief über den Humanismus* que el lenguaje es la casa del ser; véase Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* p. 7.

en el mismo ente el ser se oculta. El ser hace patente al ente, pero paradójicamente se desaparece como ser. Explica Derisi: "Como si el ser cumpliera su misión de-velante con la inmolación de sí, de su propia *patencia* o *de-velación*, en el ente *de-velado*".[2] Como se dijo, es el *Dasein* quien devela al ser, pues la *Fundamentalontologie* tiene que buscarse en una analítica existenciaria del "ser-ahí".[3] Tal es su misión como "pastor". El ser se manifiesta en el ente, y de manera cabal en el *Dasein,* que es el lugar en donde el ser se manifiesta inmediatamente.[4] El ser es develado por el *Dasein,* pero este último no tiene sentido si no es en el ser. Sin embargo, queda claro que el ser no es por el *Dasein*, sino el *Dasein* por el ser, porque el *Dasein* no crea al ser, sino sólo es la instancia en la cual se devela este último.[5] Por ello puede asegurarse la preeminencia del ser. Esta preeminencia ha sido dejada de lado, y es la que Heidegger considera como "olvido". Para él, la filosofía occidental ha dejado de lado al ser *(Seinsvergessenheit),* y en este sentido lo ha ocultado;[6] en esto consiste, para la filosofía heidegge-

---

[2] Derisi, Octavio, *El último Heidegger*, p. 14.

[3] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo,* § 4, p. 23.

[4] "Tan sólo un ente destaca notablemente una y otra vez cuando planteamos la pregunta [se refiere a la pregunta "¿por qué el ser y no más bien la nada?"]. Este ente es el ser humano mismo, o sea, aquel que la formula. Esto sucede a pesar de que esta pregunta justamente pretende no dar importancia a un ente peculiar y singular", Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica,* p. 13.

[5] Ciertamente puede hablarse de una preeminencia del *Dasein* desde otro sentido. En efecto, desde la perspectiva de que es el *Dasein* el lugar, el dónde o la instancia donde el ser se devela, resulta que sin el ser del *Dasein* el ser del ente permanecería oculto. Pero lo cierto es que no se trata de una creación del ser, sino sólo de su develación.

[6] Véase Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 27. Para Vattimo, el propio término "metafísica" viene a significar este olvido, véase Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger,* p. 62.

riana, la esencia del nihilismo. De ahí también su insistencia en meditar sobre el ente en total para atender a la distinción entre ente *(das Seiende)* y ser *(das Sein)*.[7]

Este olvido es achacado por Heidegger a la filosofía occidental en general, incluyendo a la Edad Media en bloque. La lectura heideggeriana sugiere que con Aristóteles y la escolástica medieval el ser fue colocado como una suerte de esencia inmaterial, oculta más allá de los entes inmediatos.[8] Empero, esto no resulta del todo cierto si se considera seriamente la metafísica tomista, que es la filosofía que ha descubierto, propiamente, un nuevo constitutivo del ente en relación con la *essentia*, a saber, el *esse* o ser. Puede aceptarse, como el propio Gilson ha escrito reiteradamente en las páginas de su obra *L'être et l'essence*, que la filosofía occidental ha "esencializado" al ser, pues se le ha identificado con la idea, con la forma, etcétera, y se ha dejado de lado la existencia del ente, esto es, el *ese*.[9] Esta tesis equivale parcialmente a lo que Heidegger

---

[7] Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales,* § 3, p. 58.

[8] En cierto modo, la crítica de Heidegger podría ser certera en algunas metafísicas, como podría ser la de Platón, para quien el ente es lo que es gracias a su participación en el εἶδος, así como en relación a Aristóteles, para quien el ser se disuelve en su οὐσία. El término οὐσία connota, en todos los casos, lo que es. Vale la pena, además, el siguiente apunte de Gilson acerca de la multiplicidad de capas de la realidad: "En la superficie, por decirlo así, están los accidentes; en el fondo, la sustancia individual que comparte con ellos su ser y, por la misma razón, constituye la οὐσία propiamente dicha. De ahí por qué, en último análisis, el ser se confunde con la sustancialidad", Étienne Gilson, *El ser y la esencia,* p. 51. Y es que el propio Aristóteles establece entre los numerosos sentidos de ser a la οὐσία. En efecto, dice el Estagirita: "Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς", y el principal o primero (πρῶτον) es la substancia o esencia (τὴν οὐσίαν), pues lo primero que se dice de algo no es si es caliente o frío, sino si es un hombre o un dios (ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), véase Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1028a, 10-18.

[9] "La esencia, en cuanto al modo en que el ser compete a un ente, suele identificarse con el ser o, dicho de otro modo, el ser suele tomarse como si de

pretende ejemplificar en *Platons Lehre von der Wahrheit*, a saber, que el ser se ha confundido con el aparecer, el ser del ente con el aspecto o idea del ente, pues, para él, el ser no se identifica con la esencia.[10] Pero la crítica de Heidegger, para muchos escolásticos, no alcanza a la filosofía tomista, pues el propio *Doctor communis* insiste reiteradamente en varias partes de su obra en que el ente posee dos elementos constitutivos, a saber, la *essentia* y el *esse* o *actus essendi,* que es el acto por el cual acaece la presencia del ente. En este sentido, Echauri ha escrito que para Santo Tomás "El desocultamiento radical y fundamental del ente le concierne al ser mismo, esto es, al *esse,* pues éste, al actualizar la esencia, rescata al ente de la nada, confiriéndole toda su realidad".[11] Aunado a esto último, para Tomás de Aquino, al igual que para Platón, "La esencia ejerce un cierto desocultamiento del ente, pero que tan sólo atañe a la faz eidética del desocultamiento, dado que la *essentia* desoculta al ente desde sus entrañas mismas, radicalmente, haciéndolo existir".[12] De ahí que, a diferencia de Heidegger, la metafísica de Tomás de Aquino es una filosofía del ser en su totalidad, no sólo de la existencia, pues busca preci-

---

una esencia se tratara, por la esencia suprema, con lo que se cae en un modo *esencialista* de filosofar", Johannes B. Lotz, *La experiencia trascendental,* p. 91; para la relación Heidegger-Lotz, véase Erasmo Bautista, *Metaphysik in Ansatz*, pp. 155-169.

[10] Para Heidegger, precisamente la tarea de la filosofía consiste en la "competencia particular" que permite "aprehender el ente con la mirada, poniendo a la vista *lo que* éste *es* en tanto que ente"; en otros términos, la filosofía "Consiste en que correspondamos a aquello hacia lo que está en camino la filosofía. Y esto es: el ser del ente", Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?,* pp. 48 y 54. Además, la filosofía es, en su núcleo, metafísica: "La metafísica es el nombre que reciben el centro determinante y el núcleo de toda filosofía", Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 25.

[11] Raúl Echauri, *op. cit.,* pp. 97-98.

[12] *Ibid.,* p. 98.

samente a la existencia a través de lo que se puede pensar y de lo que se puede hablar, esto es, de la esencia.[13] Mas, como se aprecia, es del todo desafortunado que el filósofo friburgués no conozca profundamente lo que el filósofo napolitano había establecido ya desde el siglo XIII.

## Crítica al método fenomenológico en Heidegger

Desde la postura tomista de Derisi, Heidegger lleva hasta sus últimas consecuencias el método fenomenológico. Heidegger describe detalladamente qué entiende por fenomenología en *Sein und Zeit*, donde establece que φαινόμενον deriva de φαίνεσθαι, por lo cual significa "lo que se muestra", esto es, "lo patente".[14] Heidegger saca del método fenomenológico lo que puede extraerse, pero no llega a la fundamentación ontológica del ente.[15] Por ello escribe Derisi que Heidegger descubre

> el ser como manifestación o presencia de los entes en el ser del hombre o *Dasein*, como distinto de ese ser. Pero para afirmar la presencia o realidad en sí del ente, es decir, del *ser en sí mismo*, el filósofo de Friburgo necesitaba ampliar su método fenomenológico y cambiar de actitud: adoptar un *método y posición metafísicos*, o, en otros términos, necesitaba llegar al *fundamento ontológico* –en el sentido tradicional o genuino de este término– que da explicación cumplida a aquella aprehensión ilimitada, puramente

---

[13] Mauricio Beuchot, *La hermenéutica analógica en la historia*, UNSTA, Tucumán, 2010, p. 111.

[14] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 7A, p. 39.

[15] Véase Agustín Basave, *Existencialistas y existencialismo*, Atlántida, Buenos Aires, pp. 60-76.

fenomenológica, del ser como presencia distinta del propio *Dasein*, pero, como de-velación que sólo es el mismo *Dasein*.[16]

En efecto, el ser es aquella aprehensión ilimitada que, de manera paradójica, se manifiesta o es develada por el *Dasein*, que es un ente finito. ¿Cómo es posible, pues, que el *Dasein* o existente, siendo limitado, sea capaz de aprehender al ser, que es ilimitado? El método fenomenológico, al limitar con su actitud el método filosófico a los fenómenos, es incapaz de encontrar la fundamentación última al ser del ente *(das Sein des Seienden)* desde una posición tomista, pues el ser no es un fenómeno que se muestre sin más, sino que lo hace, en último análisis, a través del ente. Al detenerse en la descripción fenoménica, Heidegger renuncia a la fundamentación ontológica que Tomás de Aquino sí busca afanosamente.

Una segunda crítica que puede rastrearse en *El último Heidegger* de Derisi es que limitar el conocimiento humano a la intuición sensible es precisamente la tesis gnoseológica que no permite a Heidegger alcanzar la fundamentación ontológica del ser. Por ello, varias veces se ha señalado a Heidegger como irracionalista, pues no parece dar cabida a los actos del entendimiento humano. Si sólo queda la intuición sensible, se niega el papel que juega la aprehensión intelectiva y el acto judicativo en la develación del ser. Se trata, justamente, de los actos primordiales que permiten concebir al ser. Estos actos primordiales son descritos en el seno del tomismo como "abstracción conceptual" e "integración judicativa", que Heidegger parece implícitamente aceptar.[17] Empero, esta tesis se desvanece de

---

[16] Octavio Derisi, *op. cit.*, p. 23.

[17] Véase Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 80. Ahí afirma la importancia del lenguaje, que se estructura con base en el "ser". Quien quisiera corroborar esta interpretación, podría citar la siguiente tesis de Steiner

inmediato al tener presente lo que dice Heidegger en su *Einführung in die Metaphysik:* frecuentemente se considera al ser desde el pensar, y este es el foco del ataque heideggeriano, pues el pensamiento está regido por la lógica, y la lógica significa, en este caso, enunciación; luego, el pensamiento es visto como enunciación. Pero la lógica ha sido preparada por el intelectualismo, que no llega al pensar más originario.[18] En consecuencia, la abstracción conceptual y la integración judicativa quedan fuera de la analítica existencial del *Dasein* y, con ello, el ser no puede aprehenderse en su máxima inmaterialidad. De ahí que las palabras de Derisi sean consecuencia de esta posición: "El ser de Heidegger como pura presencia no alcanza a ubicarse en un plano enteramente inmaterial o metafísico y pareciera no superar la presencia o realidad concreta de los datos de la percepción sensitiva". Y en el mismo lugar añade: "Si bien el *ser* es en sí mismo inmaterial, puede realizarse materialmente; y es en la aprehensión de tal realización o presencia concreta de los hechos sensibles donde pareciera detenerse nuestro filósofo, sin alcanzar a *de-velar* el *ser* en sí mismo, que sólo se logra por la abstracción de las notas materiales del ser material, es decir, por vía conceptual".[19] Al cancelar el poder de la abstracción, se sigue que la vía conceptual no es el sendero por el cual el ser puede develarse. Se trata de una postura metodológica que, en último análisis, es anti-intelectualista o irracionalista. Empero, desde la perspectiva tomista la conceptuación del ser es necesaria para poder hablar del ser en sí mismo (del ser en cuanto

---

en relación a Heidegger: "No es el ojo sino el pensamiento el que distingue entre permanencia y movimiento, entre esencia y apariencia. Por lo tanto, en cierto sentido el pensamiento, *dianoia*, y sólo el pensamiento, hace real tanto al ser como a aquello que se opone al ser", George Steiner, *Heidegger,* p. 120.

[18] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 109 ss.

[19] Octavio Derisi, *op. cit.,* p. 27.

ser), aunado al hecho de que es el acto judicativo el encargado de conectar la esencia con el *esse,* es decir, con lo que existe. Sólo el juicio enuncia lo que es y lo que no porque llega a los actos de existir: "La verdad del juicio no tanto se funda en la esencia de las cosas, cuanto en el *esse* de éstas".[20]

Una tercera crítica, aunque relacionada con las dos anteriores, es la antropológica. Se relaciona con la crítica gnoseológica pues la filosofía heideggeriana, desde la lectura tomista y rosminiana, restringe el conocimiento humano al fenómeno empírico que, aunque anterior al conocimiento intelectual, no es posible reducirlo. En otras palabras, el conocimiento intelectual es un conocimiento genuino. Esto trae como consecuencia que el *Dasein* sea concebido como pura limitación, que en el plano de la filosofía natural se traduce como materia amorfa. Desde el punto de vista metodológico, al buscar la filosofía heideggeriana un acceso intuitivo sensible del ser con la intención de escapar a cualquier intelectualización y subjetivación (o inmanencia) del ser, como acaece con la filosofía cartesiana, para la cual sólo Dios es garante de que el concepto (como representación de la cosa) tiene verdadera relación con lo real, pasando por el empirismo y el idealismo trascendentales, Heidegger restringe la actividad cognoscitiva humana, metodológicamente hablando, a la intuición sensible. En consecuencia, el hombre sólo conoce sensiblemente porque su conocimiento se reduce a los datos que le brindan los sentidos. Por tanto, la actividad intelectual queda relegada y desechada. De ahí la lectura anti-intelectualista de Heidegger. Pero se trata justamente de una lectura que desvirtúa el papel de la inteligencia. Las concepciones cartesiana, empirista e

---

[20] Étienne Gilson, *El ser y la esencia*, p. 112. La función propia del juicio es expresar la existencia, véase *ibid.,* p. 266.

idealista de la inteligencia sólo poseen algunas confluencias con la visión tomista de la misma. Por ello, no es viable criticar en bloque la supuesta esencialización del ser. Más bien, la filosofía del *intellectus* que sostiene el tomismo se separa decididamente de la visión del concepto entendido como idea puramente espiritual (lo cual acaece en el cartesianismo y las ideas innatas) y entendido como imagen sensible (lo cual sucede en el empirismo). Tal parece que, para Heidegger, lo que procede es intentar un nuevo acceso al ser que no sea intelectual. Pero esto último es lo que se sigue a partir de su concepción sobre la inteligencia humana y, por tanto, sobre su visión del hombre. Para el tomismo, en cambio, el concepto no es sino la aprehensión inmediata del objeto (o del aspecto del objeto), que en este caso es el ser trascendente. La concepción (es decir, el concepto) no es sino un acto de la inteligencia, simplemente. Por ello el tomismo insiste reiteradamente en que el concepto es sólo un medio por el cual el ser trascendente se hace presente a la inteligencia humana, esto es, a la inmanencia. Y desde una lectura rosminiana, es precisamente por dicho acto que el hombre es un ente inteligente. En consecuencia, la antropología de la cual parte Heidegger lo lleva a desechar los distintos actos de la inteligencia, aunque explícitamente haga uso de ellos, a saber, la conceptuación, el juicio y el razonamiento. Asimismo, Heidegger, en seguimiento del método fenomenológico aplicado como *Fundamentalontologie*, no acepta la evidencia inmediata de la trascendencia del ser, lo cual lo hace caer en el subjetivismo y en la visión sólo aparente del ser; el ser deja de ser algo real y trascendente y se vuelve un simple aparecer en el sujeto en el cual se devela, esto es, en el *Dasein*.[21]

---

[21] Echauri, retomando textos de *Sein und Zeit,* hace ver la contradicción que puede destacarse en la postura de Heidegger, pues por un lado parece insistir en la trascendencia del ser, y por otro señala que sólo hay ser en

Si el ser sólo es aparecer, el nihilismo está a un solo paso, pues aparecer no es lo mismo que ser real. Sólo queda la apariencia, el fenómeno, las notas que brinda la intuición sensitiva sobre el ser, pero que no develan al ser por quedar fuera la inteligencia, que es la que permite el acceso o desocultamiento del ser. El ser, en la filosofía de Heidegger, se limita arbitrariamente al puro aparecer, a pesar de que es su vivo interés penetrar en el *Sein*. De ahí que desde el tomismo pueda sostenerse que "El ser como presencia o patencia del ente sin duda se de-vela en el hombre o *Dasein* y, más concretamente, en y por el acto intelectivo; pero por esta limitación apriorística del método fenomenológico, agravado por el carácter irracionalista, tal ser se agota en esta pura presencia de-velada en el *Dasein*, sin auténtica trascendencia o presencia en sí que le dé sentido y fundamento como distinta del *Dasein*".[22] La contradicción entre la trascendencia y la inmanencia del ser pone de manifiesto, desde el tomismo, una carencia del método fenomenológico de Heidegger. Se trata de una carencia que no le permite al friburgués encontrar el camino de la metafísica, pues es necesario que la fenomenología se complemente con aquélla. Pero esta limitación se alimenta del rechazo que el filósofo

---

tanto que existe el hombre, véase Raúl Echauri, *op. cit.*, pp. 67 y ss. En efecto, en dos páginas continuas escribe el filósofo de Friburgo: "Tomada en su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes –ontología. En la dilucidación hecha de los problemas de la ontología surgió la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el ente óntica-ontológicamente señalado, el 'ser ahí', de tal suerte que acabe por sí misma ante el problema cardinal, la pregunta que interroga por el sentido del ser en general [...] Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método", Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 7C, pp. 48-49.

[22] Octavio Derisi, *op. cit.*, p. 91.

de Friburgo tiene por el pensamiento especulativo que, de acuerdo con él, oculta al ser en el ente.

En el texto *El último Heidegger* de Derisi hay otra crítica antropológica que aparece entremezclada con la metodológica y la gnoseológica, la cual nos parece conveniente destacar. *De facto*, Derisi no entresaca la crítica antropológica como nosotros la hemos presentado, pero sí pueden hallarse en el mentado texto algunos elementos para desarrollarla. Tal crítica es la siguiente: "Es verdad que el ser del hombre es finito y, en tal sentido, implica de algún modo la nada. Pero no es el ser por la nada, como afirma Heidegger, sino la nada por el ser y en el ser, como limitación suya –como carencia o privación. La nada absoluta no es. De aquí que el hombre sea un ser temporal, pero no una pura temporalidad. No puede darse el puro éx-tasis o hacerse el puro cambio o duración temporal o temporalidad –como tampoco la pura multiplicidad, en un orden estático o espacial– sin un ser que se haga o salga de sí mismo hacia el futuro, que dure temporalmente".[23] En efecto, la doctrina heideggeriana, al rehusar atribuir alguna sustancialidad al *Dasein,* esto es, al ser del hombre, no logra explicar la continuidad de éste. Y esto tiene repercusiones ontológicas que es imposible obviar: si no hay un sustento ontológico del *Dasein,* es decir, un acto por el cual el *Dasein* sea lo que es, no se puede seguir su temporalidad absoluta porque no es posible atribuir temporalidad a lo que no es. Luego, el *Dasein* o no es pura temporalidad, y en consecuencia hay algo estable o sustancial en él, o no hay tal temporalidad o sucesión de partes, pues la temporalidad sólo tiene sentido si se refiere a algo que cambia y no al cambio sin más. El *Dasein* es, más bien, un

---

[23] *Ibid.,* p. 54.

ente temporal o que está sujeto al cambio, pero no pura temporalidad. La temporalidad, sin más, es ininteligible.

Aunado a esto último, la filosofía tomista (y en grado sumo la rosminiana) enseña que la inteligencia humana equivale a lo que los antiguos denominaban νοῦς. Es precisamente la facultad que se engloba bajo el concepto de νοῦς la que capta al ser, es decir, la que devela o descubre al ser de los entes. Esta facultad se deduce precisamente por el acto simple de la captación intelectual, y es simple porque no está compuesta. De ahí que sea incluso anterior al acto judicativo. Ahora bien, esta captación es la que permite la *presencia* del ser del ente de la manera intencional en el hombre, y es tal presencia la que vuelve inteligente al ser humano. El hombre es inteligente gracias a la captación del ente y, por tanto, del ser. Pero tal captación sólo es posible a través de una facultad que escape al solo mundo fenoménico y sea capaz de penetrar en la esencia del ser, esto es, que sea capaz de concebir al ente en toda su infinitud y generalidad. Tal es la fuerza del νοῦς, y de ella proviene la tesis aristotélica que surca la historia de filosofía y que dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν.

## Crítica a la doctrina de Heidegger: intelectualización y participación del ser

Se ha señalado reiteradamente que el ser ha sido objeto de intelectualización. Pero se argumenta en contra de la intelectualización esgrimiendo argumentos razonables y, por tanto, intelectuales. El tomismo, al percatarse de que para hablar del ser es necesario intelectualizarlo, acepta la senda que traza el entendimiento para lograr el propósito de la develación del ser mediante la conceptuación, el acto judicativo, la argumentación y sus reglas básicas. Derisi explicita magistralmente esta senda del entendimiento al escribir:

> Tal inteligibilidad [del ser] o capacidad de ser aprehendida o develada por la inteligencia sólo se logra mediante un acto abstractivo de-velante de ésta; el cual, al prescindir o dejar de lado las notas materiales –en sí mismas no inteligibles– que sumergen en su potencia a la forma o acto de la esencia, hace a la misma inteligible o de-velable y, como tal, aprehensible en acto. Sólo entonces, cuando el acto de la esencia –la forma– es desprendido de la potencia de la materia, se torna inteligible o presente en acto ante la inteligencia; la cual lo aprehende o da existencia o presencia en su propio acto o presencia de entender, en cuanto presente o real en sí. En tal acto de entender coexisten y se identifican intencionalmente –como sujeto y objeto– el acto o ser del acto de entender con el acto o ser del objeto entendido, realmente distintos y en cuanto realmente distintos. Vale decir, que el ente objetivo sólo se de-vela en su ser o acto en el ser o acto subjetivo del entender.[24]

Es importante retener que el sujeto, que en su acto de entender o develar al ser se identifica intencionalmente con el objeto que se devela o entiende, es realmente distinto del objeto con el cual su acto se identifica. De tal manera se escapa al subjetivismo y al idealismo y se propone, más bien, un realismo gnoseológico que conduce a la develación objetiva del ser a través del ente. La identidad entre sujeto y objeto es sólo intencional, o sea, se mantiene una dualidad real, pues el acto de la esencia (la forma) se aprehende mediante la abstracción, pero la existencia del ente captado intencionalmente en el entendimiento sólo se logra a través del acto judicativo, que tiene la intención justamente de conectar con lo real. El acto judicativo reintegra la esencia y la existencia intelectualmente

---

[24] *Ibid.,* p. 35.

(y si la intención es alética, busca adecuarse a lo real), pues a través de él se afirma (todo juicio es siempre una afirmación) que cierta esencia está actualizada. En otros términos, el pensamiento hace uso del verbo *ser* con significación existencial, lo cual corresponde a su significación propia, análogamente a como el existir es el acto de los actos.[25]

Por otra parte, es doctrina tomista aceptar que el ente (y por tanto el ser, como el acto primario del ente) es lo más inteligible, pues es aquello que se comprende en sí y por sí mismo.[26] Toda inteligibilidad participa del ser. Por eso es considerada la primera captación intelectual. Aunado a esto, y a diferencia de San Agustín, San Anselmo, Duns Escoto, entre otros, en donde el verbo ser posee una dimensión esencial, en la filosofía de Santo Tomás el ser asume el carácter de acto existencial del ente.[27] Toda existencia dada empíricamente es la de un ente dado, es decir, la de un ente existente. Todo *ens* es un *esse habens,* o sea, todo ente es precisamente un "es", ya que el ser es parte del ente.[28] De ahí que Santo Tomás escriba: "Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum".[29]

Ahora bien, tanto el tomismo como la filosofía de Heidegger parecen convenir en que el ser se devela en el *Dasein,* pero al tener metodologías, gnoseologías y antropologías distintas, no queda otra consecuencia que aceptar que la devela-

---

[25] Véase Étienne Gilson, *El tomismo,* p. 266.

26 Desde una dimensión nominativa, el ente es precisamente lo que los griegos denominan como ὄν, mientras que el ser tiene una dimensión verbal, esto es, como εἶναι.

[27] Raúl Echauri, *op. cit.*, p. 24.

[28] Étienne Gilson, *El ser y los filósofos,* p. 308.

[29] Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad. 3.

ción es asimismo distinta. Derisi nuevamente explica esto con detalle y tino:

> Fuera de Dios[,] en el mundo material sólo el hombre es además espiritual y, como tal, inteligente y, por eso mismo, sólo él es el ser capaz de de-velar y aprehender el ser de las cosas. Pero no logra tal aprehensión del ser directa e inmediatamente, es decir, por intuición de los entes espirituales, inteligibles en acto por su misma inmaterialidad perfecta, sino en los entes materiales, únicos inmediatamente dados a la intuición de los sentidos, que es la sola intuición que el hombre posee [...] Por eso la inteligencia llega al ser de tales entes únicamente mediante la abstracción, que toma la esencia inmaterial del ente dejando de lado las notas materiales individuales de la existencia concreta.[30]

Ciertamente hay convergencia en afirmar que el ente (y por tanto el *esse* y la *essentia*) escapa a cualquier definición. El tomismo lo explica afirmando que se trata de la noción primera o, como se le conoce más, la primera captación intelectual. Y siendo la definición siempre una noción esencial que requiere género y diferencia, se sigue que, debido a que el ente es transgenérico, no es susceptible de ser definido. Lo único que puede lograrse al intelectualizar al ente, y en consecuencia al *esse* y a la *essentia,* son meras aproximaciones, o como se dice en la escolástica, analogías. El *ens*, incluso el *ens commune,* no es algo genérico, ni conceptual ni abstracto, sino precisamente lo más real, y es el *esse* el acto o constitución precisamente de lo que se denomina "real".

El ente, para el tomismo, es un compuesto de potencialidad y actualidad, de esencia y ser, en donde es la esencia el

---

[30] Octavio Derisi, *op. cit.*, p. 43.

principio potencial que es actualizado por el *actus essendi*, o sea, el *esse*. De ahí que pueda tomarse el nombre *ens* como nombre y, en consecuencia, se acentúe la esencia entitativa, o bien pueda tomarse como participio, y se sigue una acentuación de la existencia. En efecto, a la pregunta ¿qué es el *ens*?, no queda otra respuesta primera que *id quod est*. Puede acentuarse el *id quod* y, por tanto, la *essentia*; pero también puede acentuarse el *est* y, entonces, la existencia. La filosofía tomista acentúa ambas partes, por lo cual no es posible sostener que en la filosofía de Tomás de Aquino se dé un olvido del ser, pues el ser es precisamente el acto primario del ente; el *ipsum esse* es aquello que hace que un *ens* sea precisamente un *ens*.[31] En pocas palabras, el *esse* es la presencia del ente. Mas el ente requiere de ambos principios para ser, a saber, de la esencia y de la existencia, y tal es el descubrimiento del Aquinate en ontología.

La *essentia* tiene realidad sólo gracias al *esse*, y aquélla no exige la existencia de manera ontológica. El *esse* es, en este sentido, gratuito ontológicamente, lo cual acentúa la distin-

---

[31] Véase Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, II, c. 54. Esta afirmación la realiza el Aquinate en el contexto de la discusión sobre la forma. Por eso escribe: "Forma tamen potest dici 'quo est', secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum 'quod est'; et ipsum esse est quo substantia denominatur 'ens'". Compárese, por ejemplo, con la siguiente frase de Heidegger: "El ser, y sólo el ser, previamente a todo ente y en cada caso, deja ser a cada ente un ente", Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales*, § 15, p. 106. Por su parte, apunta Gilson: "El *esse*, se hace observar, no es concebible sino en una esencia. Nada más cierto; pero precisamente por esta razón, cuando se habla de un acto finito de existir, es necesario en absoluto que este acto y su esencia sean *aliud et aliud*. Existen indudablemente seres finitos, y son ellos los únicos seres de que tengamos experiencia; ahora bien, la posibilidad de un ser finito supone que su acto de existir sea "distinto" de su esencia", *El ser y la esencia*, p. 104.

ción real entrambos componentes del ente.[32] La esencia no es el ser mismo; la esencia sólo participa del ser según su propio modo limitado.[33] Pero es la esencia, entendida como lo que la cosa es, aquello que puede llamarse permanente en el ente y lo que posibilita sostener que el ser no es sólo aparecer, sino trascendencia. Porque si el ser es sólo aparecer, irremediablemente debe llevar a la afirmación de que es nada. La filosofía de Heidegger lleva a la consecuencia de que el ser no sea, sino sólo aparezca. En cambio, en la filosofía tomista el ente está siendo, está ejerciendo el acto de ser, de tal suerte que el ser es el estar siendo del ente. No hay ente sin ser, por lo cual resulta que es lo común de todo ente, aunque el grado de participación del ser sea mayor o menor de acuerdo con la esencia del ente. En consecuencia, nuevamente resulta inexacta la crítica de Heidegger a la totalidad de la metafísica occidental. Este filósofo, en palabras de Echauri,

> Censura la logicización del ser realizada en la ontología antigua y en la medieval; pero cabe advertir al respecto, y con ello desestimamos la opinión de Heidegger, que cuando la ontología tomista afirma que el ser es el concepto más universal, tiene una conciencia clara y explícita de estar refiriéndose a la noción general

---

[32] Gilson, por su parte, no pierde de vista la importancia de la substancia en la ontología tomista, así como la radicalidad del *esse,* pues asegura que la filosofía tomista "Implica verdaderamente el doble plano ontológico del ser sustancia y del ser existir, ambos requeridos por la plenitud del ser". En síntesis, escribe Gilson, "La sustancia finita preséntase, pues, siempre en la existencia como una estructura formada de dos actos al menos, necesarios ambos a su existencia, y que se entredeterminan según órdenes diferentes: el *esse*, que da el acto existencial a la forma; y la forma, que determina en el orden esencial al acto mismo que la hace existir", *El ser y la esencia*, pp. 96 y 108.

[33] Véase Johannes B. Lotz, *op. cit*., p. 91.

> de *ens,* o sea al concepto de ente. Pero ello no constituye para la metafísica tomista un prejuicio, ni la ha dispensado de interrogar por el ser mismo, concebido por Santo Tomás como acto (*esse ut actus*).[34]

El *esse ut actus* no es otra cosa que el *actus essentiae,* con lo cual escapa el Aquinate a la crítica de la esencialización y excesiva conceptuación de la metafísica occidental que señala Heidegger. El *esse* no cabe en ni puede abarcarlo una idea, sino que es precisamente transcategorial, transgenérico; no es posible definirlo porque es una noción anterior a los géneros y diferencias. Es, por decirlo así, inasible; además, no es posible captarlo de manera inmediata.[35] Si el *esse* fuera conceptualizable, entonces sería una cosa.[36] Pero el *esse* no es una cosa.

En el contexto de la discusión entre Santo Tomás, Averroes y Avicena, Gilson escribe algo que corrobora lo dicho hasta aquí:

> Su pensamiento brilla, más allá de uno y otro, por el resplandor del acto de existir. Es trascendiendo el plano de la ontología esencial que les es común, como anula Santo Tomás el conflicto de Averrores y Avicena. Al elevarse hasta allí, ve de una sola mirada en qué se distinguen la esencia y la existencia, en qué están unidas en la realidad. Se distinguen, pues no es la esencia la que alberga la raíz del existir y éste mismo domina la esencia de la cual es acto. No obstante, están estrechamente unidas, pues si bien la esencia no contiene el existir, está contenido en él, de suerte que la existencia es lo más íntimo y profundo que hay. Avicena y Averroes se contradicen porque se mantienen en

---

[34] Raúl Echauri, *op. cit.,* p. 31.
[35] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 38-39.
[36] Véase Étienne Gilson, *El ser y la esencia*, pp. 103-104.

> el mismo plano. Santo Tomás no contradice a uno ni a otro, los sobrepasa al ir hasta la raíz misma del ser, el *actus essendi*, el *ipsum esse*.[37]

Queda claro, pues, que es Santo Tomás quien ha develado el componente entitativo llamado *esse,* es decir, el ser del ente. El *ens* no es el *esse,* sino que este último es lo que hace que aquél sea. Además de lo que el ente es (la οὐσία en sentido aristotélico[38]), el constitutivo primario es el *esse*, sin el cual la οὐσία no puede darse. En este contexto es pertinente retomar una de las críticas más frecuentes al planteamiento de Heidegger, y que Steiner recupera atinadamente. Dice este último: "Se puede argumentar, y se ha hecho, que la doctrina de Heidegger sobre la esencia y la existencia, a pesar de su decisión explícita, y por más que se proponga lo contrario, no es más que una variación sobre los temas y el vocabulario dominantes de la metafísica occidental. Lejos de haber logrado destruir toda la gnoseología que lo precedió, la discusión de Heidegger sobre *Sein* y *das Seiende* no sería sino una repetición de los axiomas y distinciones propuestos persistentemente en todo el pensamiento occidental, desde Platón hasta Kant y Husserl". Y unas líneas más abajo asienta: "En consecuencia, su "ente" *(das Seiende)* correspondería al *ens per accidens,* el estado contingente de las cosas; mientras que el "ser" *(das Sein o das Sein des Seienden)* podría equivaler a "aquello que es en realidad", el *ens tamquam verum* de la escolástica y del tomismo".[39] La primera parte del comentario de Stei-

---

[37] Étienne Gilson, *El tomismo*, p. 262.

[38] Para Tomás de Aquino, en seguimiento de Boetio, la οὐσία es precisamente la esencia: "οὐσία enum apud Graecos, idem est quod essentia apud nos", *De ente et essentia*, cap. II.

[39] George Steiner, *op. cit.,* pp. 129-130.

ner parece muy *ad hoc,* pero la segunda no parece gozar del mismo tino que la anterior. El *Sein* de Heidegger no equivale al *ens tamquam verum* del tomismo; con cierto trabajo se acerca al *esse* tomista; por lo mismo, su equivalencia del *das Seiende* heideggeriano con el *ens per accidens* es igualmente desafortunada, a menos que se tome *per accidens* en un sentido absoluto, esto es, como constitutivamente contingente. Sin embargo, no parece haber una equivalencia tal, sino que es Tomás de Aquino quien sí logra ver la "diferencia ontológica" entre el *ens* y sus coprincipios *essentia* y *esse*.

En este sentido, a saber, destacando la importancia en la concepción ontológica del Aquinate, pueden tomarse las siguientes líneas de Echauri: "Aplicando incluso la terminología que Heidegger reserva para el *Sein* al *esse* tomista, podríamos decir, sin desvirtuarlo, que el *esse* 'desoculta' y 'presenta' al ente, pues al hacerlo ser, lo rescata de la nada. Por tal motivo, el *esse* constituye la energía existencial del ente que desencubre a éste, al actualizar la esencia".[40] En este tono, el tomismo ha insistido, frente a otras filosofías escolásticas, en que el *esse* y la *essentia* son realmente distintos (se trata de una vieja discusión, que se remonta, como bien se sabe, a la Edad Media). Son constitutivos de lo real que difieren entre sí, aunque no puedan darse separados. La *essentia* no puede ser sino a merced del *esse*, mientras que el *esse* actualiza o es la primera perfección que puede adquirir una *essentia* y, en consecuencia, un *ens*. Una cosa es el sujeto que ejerce el ser y otra el ser ejercido por el sujeto; el sujeto que ejerce el ser es la *essentia*, mientras que el acto ejercido por el sujeto es el *esse*; el *ens ut nomen* es la *essentia*, mientras que el *ens ut participium* es

---

[40] Raúl Echauri, *op. cit.,* p. 118.

el *ese*.[41] Por ello, el ser es el zumo de todos los entes, pero no se identifica con ninguno de ellos. Esto da pie para comprender plenamente la tesis de que el *esse* escapa a la conceptuación; aunque sea lo más inteligible *per se*, no lo es *quoad nos*. Que el ente sea, que el ente esté ejerciendo el ser, resulta oscuro para el entendimiento humano, pero ello no equivale a afirmar, como se desprende en Heidegger, que el ser no sea algo efectivo, algo real,[42] sino que es, por el contrario, lo que hace que lo real sea. Quien sistematiza el argumento es nuevamente Echauri: "El *esse*, como acto de la esencia, resulta inconcep-

---

[41] Esta distinción resulta fundamental para comprender la diferencia de posiciones entre Suárez y Santo Tomás. Las posiciones de uno y otro se diferencian claramente ante el problema de la distinción real entre esencia y ser o, como suele llamarse a partir de Suárez, entre esencia y existencia. Por supuesto que el problema no se refiere al *ens possibile,* sino al *actuale,* pues el primero no implica un problema mayúsculo. El problema puede reducirse, aunque con dificultades, a la cuestión de si es posible distinguir realmente entre la esencia actual y la existencia. No se trata, por otra parte, de una distinción física, sino metafísica, lo cual significa preguntar si se trata de dos coprincipios implicados o no en la estructura de lo real. En el caso de Suárez, su posición se encuentra en la XXXI *disputatio* de las *Disputationes metaphysicae*. Para él, el *ens in communi* equivale a la *essentia*, la cual puede ser o actual o aislada, esto es, o esencia en acto o esencia en potencia. En cambio, para Santo Tomás la distinción hay que sostenerla, pues se trata de dos constitutivos distintos de la realidad, pues resulta evidente que una cosa es saber si algo es y otra muy distinta qué es. Al respecto, Jolivet, que se inclina por la solución tomista, escribe: "Lo esencial de esta argumentación redúcese al dilema siguiente: *O bien la existencia conviene de sí y necesariamente a la esencia y se hace así imposible dar cuenta de la realidad de los seres finitos y múltiples*, porque de por sí el *esse* no dice ni finitud ni multiplicidad. Luego, el ser es único e infinito, y lo múltiple y lo diverso no son sino apariencias. *O bien, la existencia no conviene necesariamente a la esencia, y en este caso no es idéntica a ésta*, y debe por tanto ser recibida. Por el hecho mismo de ser recibido, el acto de ser está limitado al modo de ser al cual hace existir: lo múltiple y lo diverso vienen a ser inteligibles por la composición metafísica de la esencia y de la existencia", Régis Jolivet, *Metafísica,* p. 210.

[42] Véase Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 41.

tualizable, por cuanto no es un *quid,* es decir, un algo; sólo la esencia es *algo* y lo es merced al *esse* que la establece como ente. El *esse* permite que haya esencias y, por ende, cognoscibilidad, pero como él no pertenece a las notas constitutivas de la esencia, no puede ser aislado conceptualmente".[43]

Que el *esse* no sea un *quid* equivale a decir que es irreductible al orden conceptual. Asimismo, en el orden real, aunque sea el elemento radical que permite que las cosas sean, no es él mismo un *ens*. Por tanto, no es conceptualizable, sino sólo muy confusamente. No puede ser, mucho menos, representable. La imaginación no es capaz de hacer una imagen del *esse*. El *esse* es lo que hace presente al ente, pero no es la presencia. El *esse* es el núcleo de lo real, su más profunda raíz. Es más profunda que el *Sein* que remite a la presencia del ente. Por ello, en palabras de Echauri, para Heidegger "El ser indica con frecuencia la simple presencia de lo que está presente, y de esta manera permanece en la superficie del ente sin penetrar en su estructura interior".[44] Y no penetra por el método del cual echa mano Heidegger, pues la composición real del ente no cae bajo los sentidos o la imaginación, sino que la composición es descubierta por la inteligencia. Pero aun con todo, el ente no requiere del *Dasein* para ser, para estar presente; lo que no puede darse sin el *Dasein*, y en esto tiene razón Heidegger, es la "significación" del ser, pues sólo el hombre es capaz de descubrir el sentido del ser. Pero el tomismo distingue nítidamente entre el orden real y el lógico, entre lo real y lo intencional, y por ello afirma la independencia del ente y, por tanto, del ser, con respecto al hombre. En cambio, en Heidegger la presencia o *Anwesen*, al ser fenomenológica, no penetra en el

---

[43] Raúl Echauri, *op. cit.,* p. 131; véase Johannes B. Lotz, *op. cit.*, p. 95.
[44] Raúl Echauri, *op. cit.,* p. 144.

*actus* que efectúa el *esse* en el ente. Se queda en la mera descripción y no penetra en la estructura ontológica de lo real. De ahí que puedan recordarse las palabras de Echauri al asentar: "El *esse* y el *Sein* se comportan respectivamente como el núcleo y su periferia".[45]

Por otra parte, la metafísica de Tomás de Aquino se alimenta no sólo del aristotelismo, sino también del agustinismo y, en consecuencia, del platonismo. Se alimenta específicamente de la tradición platónica al recuperar el concepto de participación. Los entes participan del ser, mas no son el ser. El *esse,* la existencia, la participa gratuitamente el *Ipsum Esse Subsistens*, es decir, el *Esse a se,* tesis que implica la exigencia metafísica encerrada en la contingencia.[46] Los entes son contingentes, y tal contingencia exige un ser cuya esencia sea ser. La doctrina de la participación es una consecuencia que implica una separación tajante con Heidegger, en quien no logra apreciarse una explicación a la captación de la infinitud del ser en el *Dasein*.

El tomismo sugiere, por su parte, que es posible inferir que los entes y el hombre, al ser contingentes por no exigir la existencia esencialmente, requieren del *Ipsum Esse Subsistens* que participa del ser a los entes. Por consiguiente, es el método fenomenológico heideggeriano aquello que trunca la conceptuación del ser y, así, alcanzar la doctrina de la participación. Si en un ente la esencia es distinta a su ser *(si ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia),* es necesario o bien que el ser le venga

---

[45] *Ibid.,* p. 150.

[46] Heidegger sí acepta la contingencia, véase Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 36. En la misma obra, también la menciona en relación al hombre, véase la p. 82. Desde una perspectiva tomista, aunque los entes posean la existencia *(omne autem quod est, esse habet),* la posee sólo participada.

causado por sus principios esenciales *(ex principiis essentialibus causatum),* como el reír es causado por la esencia del hombre, o bien que sea causado desde fuera *(causatum ab aliquo exteriori),* como el calor del agua. Pero el ser no se encuentra en la esencia de lo contingente; luego, es causado por otro.[47] Quien explica esta carencia con mucho tino es nuevamente Derisi:

> El ser, el verdadero ser, como *esse* o acto realizante del ente o esencia, ha desaparecido de la analítica heideggeriana y ha sido sustituido por su sola manifestación o presencia, desarticulado de aquel auténtico ser a quien precisamente manifiesta, y desde entonces el problema planteado por la dualidad y contingencia de ser, ente o esencia queda sin solución al haberse cortado el puente con el ser o *esse* real o trascendente, sin el cual no sólo se diluye en la nada el ser como pura presencia en la inmanencia del *Dasein*, sino que pierde todo sentido la de-velación del ente por el ser, con la supresión o ausencia de la participación, que a su vez sólo se fundamenta y sostiene en la Fuente o Causa originaria de todo ser, que no puede ser sino el Ser o *Esse* por sí de Dios.[48]

Debido a la gratuidad del *esse*, se exige, mediante un razonamiento metafísico, que un *Esse* necesario otorgue la existencia a determinadas esencias. Se trata, desde el tomismo de Cornelio Fabro, de una participación contingente por vía de la causalidad eficiente en donde la Causa primera libremente

---

[47] Esta argumentación está basada en: Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4c. En la respuesta a la segunda objeción de la citada cuestión, escribe Santo Tomás: "Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis".

[48] Octavio Derisi, *op. cit.*, pp. 29-30.

otorga el *actus essendi* a ciertas esencias.[49] El ser es el acto de la esencia. Y la esencia sólo se devela en la inteligencia. De ahí que la esencia no sea vista por Heidegger debido a su negación del camino intelectual. Sin embargo, implícitamente la tiene presente, y esto se aprecia con diafanidad cuando se pregunta si son lo mismo el ente y su ser. De acuerdo con la doble significación del τὸ ὄν, "El ente significa, en primer lugar, *lo que en* todos los casos es entitativo *(seiend)* [...] En segundo lugar, 'el ente' significa aquello que, por así decirlo, 'hace' que lo así llamado sea un ente y no más bien un no-ente".[50] Se trata, en definitiva, de la distinción tomista entre *essentia* o οὐσία y *esse*, pues es precisamente el segundo elemento el que da el ser al primero.

Finalmente es posible sostener que, en último análisis, la disparidad de posturas entre Heidegger y Santo Tomás tiene un punto más fundamental, y se refiere a la manera de entender a la propia metafísica. En su obra *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger examina el Prooemium al *In Duodecim libros Metaphysicorum*, donde Santo Tomás establece que la metafísica consiste en el estudio de lo más inteligible *(circa maxime intelligibila versatur),* lo cual puede entenderse de tres maneras: "Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis

---

[49] La *participación contingente* se diferencia de la *participación necesaria* en cuanto esta última es una causalidad ejemplar, pues todas las esencias son en el *Ipsum Esse Subsistens*, mientras que no todas las esencias tienen necesariamente *esse*, lo cual es ya contingente. Para una visión más amplia de la noción de participación desde el tomismo, hay que revisar las clásicas obras de Fabro: *La nozione metafisica di partecipazione* y *Partecipazione e causalità*.

[50] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 37.

esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix".[51] Luego añade:

> Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.[52]

Finalmente, asegura Tomás de Aquino:

> Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non

---

[51] Thomae Aquinatis, Prooemium a *In XII libros metaphysicorum*. Heidegger cita la edición de Parma, 1652, vol. XX. Para una panorámica del *Comentario* tomista, véase Mauricio Beuchot, *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*, pp. 69-85. Nuestra traducción: "Sin duda primero desde el orden de entender. Porque de las cosas que el intelecto percibe con certeza, se aprecia que son las más inteligibles. De donde, debido a que la certeza de la ciencia se adquiere a partir de las causas, el conocimiento de las causas se aprecia que es lo más intelectual. De donde esta ciencia, que estudia las primeras causas, se aprecia que es máxime entre las otras y la que las dirige".

[52] *Idem*. Nuestra traducción: "Segundo, por la comparación del entendimiento al sentido. Porque el sentido es el conocimiento de los particulares, se aprecia que el entendimiento por ello es diferente, pues comprehende los universales. De donde esta ciencia es la más intelectual, pues versa sobre los principios universales máximos. Estos son, ciertamente, el ente, y los que se siguen del ente, como el uno y lo múltiple, la potencia y el acto".

> tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina.[53]

Heidegger considera que la noción misma de metafísica es equívoca. De acuerdo con él, es un problema no visto por los filósofos antiguos y medievales, pero que salta a la vista al examinar sus concepciones sobre la metafísica:

> He intentado hacerles claro por qué, aunque utilicemos el término *metafísica*, sin embargo no podemos aceptarlo según el significado tradicional. Por qué esto es así tiene su motivo en el inconveniente interno que se encierra en el concepto tradicional de metafísica. Ya en el concepto de *Filosofía Primera* que se elaboró en la Antigüedad con *Platón* y *Aristóteles* hay establecida una equivocidad [...] Unidad, pluralidad, oposición, multiplicidad y similares son determinaciones que corresponden a todo ente en cuanto tal. La elaboración de estas determinaciones es la tarea de elaborar el auténtico filosofar. Pero con ello surge al

---

[53] *Idem*. Nuestra traducción: "Tercero, por la misma cognición del entendimiento. Puesto que toda cosa tiene por ella misma una fuerza intelectiva en la medida en que está privada de materia, es necesario que lo más inteligible sea lo que está máximamente separado de la materia. Pues lo inteligible y el entendimiento deben ser proporcionados, y de un solo género, para que el entendimiento y lo inteligible en acto sean uno. En verdad está máximamente separado aquello que no está sólo separado de la materia signada, como las formas naturales consideradas en universal, de las cuales trata la ciencia natural, sino separado de toda materia sensible. Y no sólo según la razón, como la matemática, sino también según el ser, como Dios y las inteligencias. De donde la ciencia que considera estas cosas se aprecia que es la más intelectual, y es regente o señora de las otras".

> mismo tiempo la pregunta por el auténtico ente, que *Aristóteles* designa como el θεῖον. Más claramente aún lo caracteriza en el contexto de la ἐπιστήμη θεολογική. *Aristóteles* no fue consciente del desequilibrio o el problema que reside en esta doble dirección del filosofar [...] En la teología que en la Edad Media se orientó a la revelación cristiana se ve aún con más fuerza el inconveniente o problema. El preguntar por las categorías formales es algo distinto de la pregunta por Dios. [...] Sólo insisto en el inconveniente y en la dificultad que consiste en que *Tomás* diga que esta ciencia, que es la suprema y a la que, bajo la equiparación de aquellos tres términos [se refiere Heidegger a *prima philosophia*, *metaphysica* y *theologia*], llamamos metafísica, trate por un lado de la causa última, de Dios, que creó el mundo y todo lo que es, pero al mismo tiempo también de aquellas determinaciones que corresponden a todo ente, los *universalia*, las categorías abstractas[54].

Este texto intenta revelar la incompatibilidad de concepciones sobre la *prima philosophia* que manejan Santo Tomás y Heidegger. Para el primero, no hay oposición entre la *prima philosophia* y la *theologia*, mientras que para Heidegger sí la hay (aunque el filósofo friburgués pasa por alto que lo que trae a colación es un "Comentario" a la *Metafísica* de Aristóteles). Pero el argumento que esgrime el Aquinate pone de manifiesto la continuidad que hay entre la ontología y la teología, a saber: "Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae atribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi".[55] Pero

---

[54] Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 77-78.

[55] Thomae Aquinatis, Prooemium a *In XII libros metaphysicorum*. Además, es claro que Heidegger no tiene en consideración que Tomás de Aquino está

Heidegger no parece aceptar la razón de Tomás de Aquino, pues considera que Dios sólo llega a la filosofía en tanto que esta última exija y determine, de acuerdo con su esencia, que Dios entre en ella, así como la manera en que debe hacerlo. De ahí que el friburgués señale que hay una esencia *onto-theologische* de la metafísica.[56] Pero debido a la limitación del método del filosofar que Heidegger ha tomado (y que, ciertamente, no es el único) es que no puede alcanzar el fundamento de los entes, a saber, el *Esse* que esencialmente es, pues lo divino es lo que *es,* pura y simplemente.[57] Pero hay más. A lo que se refiere el Aquinate es a que el objeto de la metafísica, entendida en esta triple distinción ya citada, es el *ens commune*. Y debido a que se estudia al *ens commune*, se sigue que se debe estudiar también a todos los entes que "sunt separata a materia secundum esse et rationem".[58] Y es que, *secundum esse,* debe estudiar, por su generalidad amplísima, a Dios y a las substancias separadas; pero también, *secundum rationem*, al mismo *ens commune*. Ahora bien, debido a que la *prima philosophia* estudia las causas primeras del *ens commune*, entonces estudia al *esse* y a la *essentia*;

---

en el seno de un debate enorme, a saber, el que se da entre los comentaristas griegos de Aristóteles, que acentúan el carácter teológico de la πρώτη φιλοσοφία, y los árabes, que acentúan su carácter ontológico (con excepción, ciertamente, del Comentador). Véase Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l´unità della metafisica di Aristotele*.

[56] Véase Martin Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", *Identidad y diferencia*, pp. 98-157. Para una crítica, véase Enrico Berti, "La metafisica di Aristotele: 'onto-teologia' o 'filosofia prima'?", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, pp. 256-282.

[57] El propio Gilson reconoce: "No es al principio de su Comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles donde el Santo nos revela su pensamiento sobre la naturaleza y el objeto de esta ciencia", Étienne Gilson, *El ser y la esencia*, p. 77.

[58] Thomae Aquinatis, Prooemium a *In XII libros metaphysicorum*.

y debido a que estudia asimismo las causas agente y final del ente, entonces estudia a Dios y, por tanto, es también *scientia divina sive Theologia.*

## Conclusiones

Este trabajo no ha tenido otra intención que la de exponer algunas de las críticas tomistas efectuadas a la *Fundamentalontologie* de Heidegger, siguiendo a sus más preclaros exponentes. Hemos visto, primero, que en Heidegger se da una renuncia a la fundamentación ontológica del ente en pos del método fenomenológico, que no llega sino a la periferia del ente. En segundo lugar, el método seguido por el filósofo de Friburgo parece limitar el conocimiento humano a la intuición sensible, por lo cual no logra alcanzar, precisamente, la fundamentación ontológica. Con respecto de la antropología filosófica, al reducir el conocimiento al conocimiento sensible, el hombre queda asimismo reducido, de donde, en cuarto lugar, el *intellectus* humano no posee ninguna distinción de grado con respecto del conocimiento sensorial, lo cual vuelve ininteligible que el hombre sea capaz de captar en su máxima inteligibilidad al ente y sus constitutivos, a saber, el ser y la esencia, que no están necesariamente dotados de materialidad.

En quinto lugar, la develación del ser es distinta en ambas filosofías, pues Tomás de Aquino se enfoca a develar el *esse* del ente, el cual no es sino la actualización de la *essentia,* rechazada frecuentemente por Heidegger. El *esse* es, para el tomismo, el acto primero del ente, es decir, su primera perfección; el tomismo insistentemente señala el doble constitutivo del ente, pues la *essentia* no se da factualmente sin el *esse,* pero el *esse* no se da sin la *essentia,* a la cual actualiza. En sexto lugar, se aprecia la diferencia que aporta el platonismo en la filosofía

tomista en relación con la participación, pues siendo el ente contingente, es decir, pudiendo no ser en vez de ser, es necesario que el *esse* sea participado por algo que lo posea esencialmente, a lo cual la tradición tomista llama *Ipsum Esse Subsistentes*, que no es sino Dios. Pero, en el fondo, las discrepancias se refieren a la manera de entender la metafísica. Para Tomás de Aquino la *prima philosophia* y la *theologia* se ordenan, en último análisis, al conocimiento de Dios, y por tanto se habla de *scientia divina*. Para decirlo con Gilson, la ciencia de los primeros principios del ser se ordena por completo al conocimiento divino, a saber, el ser que es pura y simplemente: "La ciencia de la esencia del ser en general no está en ella sino en vista de la ciencia del supremo Existente".[59] En el punto de partida hay divergencias, aunque en algunos otros sitios haya convergencias. Pero si el punto de partida es distinto, esto es, la manera en que ha de entenderse la metafísica es conceptualizada de manera diferente, es seguro, por no decir necesario, que la ontología que se sustente sea asimismo diversa.

## Bibliografía


AQUINATIS, Thomae. *Summa theologiae*. BAC, Madrid, 1961.

_____. *In XII libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Marietti, Torino, 1964.

_____. *Summa contra gentiles*. BAC, Madrid, 1967.

_____. *De ente et essentia*. Edición de C. Boyer, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1970.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Versión trilingüe de García Yebra, 2a. ed., Gredos, Madrid, 1982.


---

[59] Étienne Gilson, *El ser y la esencia*, p. 79.

BASAVE, Agustín. *Existencialistas y existencialismo*. Atlántida, Buenos Aires, s. a., 172 p.

BAUTISTA, Erasmo. *Metaphysik in Ansatz*. Nossa y Jara, Madrid, 1996, 355 p.

BERTI, Enrico. "La *Metafisica* di Aristotele: 'onto-teologia' o 'filosofia prima'?", *Rivista di filosofia neo-scolastica*. LXXXV, 2-4, 1993, pp. 256-282.

BEUCHOT, Mauricio. *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*. San Esteban, Salamanca, 2008, 197 p.

_____. *La hermenéutica analógica en la historia*. UNSTA, Tucumán, 2010, 151 p.

DERISI, Octavio. *El último Heidegger*. Eudeba, Buenos Aires, 1968, 111 p.

ECHAURI, Raúl. *Heidegger y la metafísica tomista*. Eudeba, Buenos Aires, 1970, 189 p.

FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione*. Editrice del Verbo Incarnato, Roma, 2005, 432 p.

_____. *Partecipazione e causalità*. Società Editrice Internazionale, Torino, 1960, 693 p.

GILSON, Étienne. *El tomismo*. Traducción de Fernando Múgica, 3a. ed., Eunsa, Pamplona, 2000, 672 p.

_____. *El ser y los filósofos*. Traducción de S. Fernández, Eunsa, Pamplona, 1979, 345 p.

_____. *El ser y la esencia*. Traducción de Leandro de Sesma, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, s. a., 305 p.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1970, 73 p.

_____. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1971, 478 p.

_____. *Conceptos fundamentales*. Traducción de Manuel Vázquez, Alianza, Madrid, 1989, 182 p.

_____. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", *Identidad y diferencia*. Edición de H. Cortés y A. Leyte, Ánthropos, Barcelona, 1990, pp. 98-157.

_____. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann, Gedisa, Barcelona, 2001, 189 p.

_____. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Jesús A. Escudero, Herder, Barcelona, 2004, 77 p.

_____. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Traducción de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007, 446 p.

JOLIVET, Régis. *Metafísica*. Traducción de Leandro de Sesma, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976, 433 p.

LOTZ, Johannes B. *La experiencia trascendental*. Traducción de José Luis Zubizarreta, BAC, Madrid, 1984, 287 p.

REALE, Giovanni. *Il concetto di filosofia prima e l´unità della metafisica di Aristotele*. 6a. ed., Vita e Pensiero, 1994, 583 p.

STEINER, George. *Heidegger*. Traducción de Jorge Aguilar. 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1999, 283 p.

VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1996, 183 p.

# FRANCISCO SUÁREZ Y LA ESENCIALIZACIÓN DEL SER. SU INFLUJO EN LA FILOSOFÍA MODERNA Y SU RELACIÓN CON HEIDEGGER

*Ramón Kuri Camacho*

## Heidegger y la escolástica

Con un evidente desconocimiento de la obra de Francisco Suárez y una admirable intuición filosófica de la significación sistemática de sus *Disputas metafísicas* para la edad moderna, Heidegger afirma en la Introducción de *El ser y el tiempo* que el reinado de la ontología griega en los conceptos de la filosofía moderna (que nunca pensó el ser en tanto que ser, sino sólo el ser del ente), se convirtió "durante la Edad Media en doctrina fija" que la escolástica de Suárez recogió y transmitió a nuestro tiempo. "En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial, por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la 'metafísica' y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aun los fundamentos y las metas de la 'lógica' de Hegel".[1]

Conocedor profundo de la tradición filosófica y del pensamiento teológico especulativo en su versión joánica, paulina y agustiniana, pero asaz distante de una justa valoración de la escolástica medieval, Heidegger creía tener la clave de una

[1] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo,* FCE, México, 1977, p. 32.

reflexión henchida de porvenir (la cuestión del ser y el enigma de "su olvido"), y por ello pensaba que tenía derecho a sostener semejante afirmación. No es que la Edad Media fuera para el filósofo alemán (como lo fue para la Ilustración) una época carente de espíritu y voluntad, una época privada del arte personal de concebir el mundo y dominar la vida. Heidegger tiene en alta estima la Edad Media aunque él haga, claro, una interpretación selectiva de lo que a su juicio cree es lo más valioso de ella.[2] Sólo afirma (y esto es lo esencialmente nuevo y para nada pone en duda) que la ontología griega (que sólo pensó el *ser del ente*) se convirtió en doctrina fija durante la Edad Media, siendo la metafísica de Suárez quien la acuñó y transmitió a la Edad Moderna. El quehacer filosófico medieval no se hallaría determinado primordialmente por la consideración del ser *existencial,* sino únicamente por el ser del ente reconocido *esencialmente*, y ésta habría sido la labor de Suárez. (Ciertamente ni de ser existencial ni de ser esencial habla Heidegger en la Introducción de *El ser y el tiempo* pero, como de inmediato veremos, ésta es la cuestión que estudia Suárez y a la que se refiere el filósofo alemán.) En esta medida, la Edad Media habría sido una edad inmovilista que sólo "guardó" y "cobijó" al ser del ente, transmitiéndolo íntegro

---

[2] En una carta dirigida al filósofo y profesor de Dogmática, el sacerdote católico Engelbert Krebs (de quien recibió enseñanzas filosófico-teológicas), Heidegger dice: "Creo haber experimentado a fondo qué es lo que de valioso lleva consigo la Edad Media católica (más quizá que sus cultivadores oficiales) y de cuya auténtica valoración estamos todavía muy lejos; mis investigaciones de fenomenología de la religión, que estarán intensamente referidas a la Edad Media, deben servir [...] de testimonio de que el cambio en mi manera de pensar no me ha llevado a relegar el juicio objetivo y noble y la alta apreciación del mundo vital católico", Hugo Ott, "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger", traducción de Ramón Rodríguez en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía,* Editorial Complutense, Madrid, 1993.

a nuestros días y llegando *incluso* a nosotros, mexicanos. Pero si la diversidad y la variedad de los modos de pensamiento que constituyen la metafísica medieval la midiésemos solamente con la doctrina heideggeriana o con el lenguaje de un racionalista puro, tendríamos una mera historia de Heidegger o de la Ilustración en la Edad Media, cuyo interés quedaría reducido a ellos exclusivamente. En cambio, si "escuchamos" y entendemos que los grandes siglos medievales son siglos metafísicos cuya diversidad, sutileza y rigor (Dios, alma, mundo, ser, ente) desafían siempre a todo pensar, resulta entonces que la Edad Media es el *saeculum metaphysicum* por excelencia, puesto que tres cuartas partes, por lo menos, del conjunto de su actividad espiritual estuvieron consagradas a la dilucidación de estos problemas.

En realidad la afirmación misma de Heidegger muestra a un filósofo nada modesto que, para facilitar su propia tarea, ha creído conveniente aclarar los principios filosóficos de los que hace uso la Edad Media para poder establecer los suyos, invadiendo una época que cree conocer mejor que cualquier especialista como para avergonzarlo de no tener el conocimiento de que él goza. En todas y cada una de las cuestiones parece conocerlo todo y a todo mundo, y leer *El ser y el tiempo* o *Introducción a la metafísica* es como asistir al Juicio Final de veinte siglos de especulación filosófica por un juez desapasionado, deseoso siempre de no darle a nadie la mínima oportunidad, supremamente apto para desbalancear a cualquiera, y tan ansioso de ofender la equidad que, para él, un veredicto moderado es el más indigno de ser considerado como un veredicto verdadero. Heidegger, en efecto, es un juez implacable, con la consecuencia de que nunca anda muy lejos de la verdad y con frecuencia da en el clavo pero, por pura inmoderación mental, a veces se contenta con un "casi fallo". Observador del flujo subterráneo de las corrientes espirituales de su tiempo,

heredero de la grandeza de la cultura alemana, pensador a la altura de Hegel y Nietzsche, capaz de asir lo universal, de discernir la esencia de las cosas, de seguir obstinadamente los meandros y las delicadezas de la conciencia y aun de descifrar los misterios *(arcana)* del siglo (como parece que se veía), Heidegger hace una afirmación temeraria que al llegar hasta nosotros nos enfrenta a un desafío: discernir si es verdad que el predominio del ser del ente griego en la filosofía moderna se convirtió "durante la Edad Media en doctrina fija", y que aquel reinado y transmisión a nuestro tiempo no se hubiera consumado sin la obra de Suárez. La exposición del problema del *esencialismo* en sus *Disputaciones metafísicas* nos dará la oportunidad de responder a dicho desafío.

Fue, en efecto, la orientación *esencialista* de Suárez, en la estructura de la relación conciencia-ser, la que señaló el camino a la Edad Moderna. En el subsuelo de la filosofía europea se estaba incubando entonces el racionalismo, que en el orden religioso había sentado ya sus primeras premisas con algunas doctrinas surgidas en el protestantismo. Sin negar la per-viabilidad de la existencia a la razón, era evidente que resultaba más seguro para ésta el mundo de las esencias y de los puros posibles, libres incluso de ese predicado (tan razonable y a veces tan poco racionalizable) de las existencias concretas que es la contingencia. De este modo, la ontología de la esencia suarista gravitará sobre toda filosofía racionalista y sobre todo desarrollo de la metafísica moderna, influyendo manifiesta y confusamente en algunos, oculta y disimuladamente en otros. Es una ontología que alcanzó en primer lugar a la escolástica del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentra hoy día, pero que ejerció una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. A través de ella, Suárez se hizo responsable de la expansión de una metafísica de la esencia que profesa la desatención de la existencia como irrele-

vante para su propio objeto. Esto es lo más notable, pues, después de todo, el mismo Suárez jamás descartó las existencias como irrelevantes para la especulación metafísica. Pero como el maestro jesuita había identificado las existencias con las esencias actuales, cientos de sus discípulos decidieron excluir de la metafísica la *existencia*.

Esta exclusión era definitiva no solamente para Francisco Suárez sino para toda la multitud de quienes en los colegios de la Compañía de Jesús bebieron en sus obras o en los manuales, cursos e innumerables comentarios que en sus enseñanzas se inspiraron. En efecto, reaccionando sobre la enseñanza común de Santo Tomás sobre el ser como acto de existir *(actus essendi),* la filosofía de la escuela se esencializó a partir de él, adoptando así la forma que todo el mundo conoce en ella y por la que se le ha reprochado haber intentado deducir analíticamente lo real a partir de un catálogo de esencias definidas e inmutables. Una vez que se afirma la esencia como acto último, nada queda después de ella que nos pueda invitar ya no digamos a revisarla, pero ni siquiera a examinar el conocimiento que de ella tenemos. Desde el momento que su fecundidad no le viene del acto de un existir que la actualice, esa esencia se deja encerrar entera en el recinto de una definición de la que nos es dado esperar que una correcta deducción irá sacando hasta la última de sus consecuencias. Orientada así hacia el ideal de una ontología y de una filosofía definitivamente terminada, puede la razón entrever un porvenir relativamente próximo en el que la filosofía primera, alcanzada su perfección definitiva, será transmisible en forma de proposiciones analíticamente justificables, ningún término de las cuales encerrará ya misterio alguno. Mas para que así pueda suceder, primero es necesario que la metafísica se asigne como único objeto la *esencia,* con exclusión de ese desconocido, siempre sospechoso a la razón, que es el *acto* de *existir*.

Esto es precisamente lo que han hecho, siguiendo a Suárez, los filósofos que se llaman "escolásticos"; y si se piensa en el número de espíritus que desde el siglo XVI se formaron en esta doctrina, se comprenderá la trascendencia de este hecho. En efecto, Suárez y sus *Disputaciones metafísicas* engendraron a Descartes, a Spinoza y a Wolff. Pero su nacimiento había sido anunciado por una tiranía conceptual que, viniendo de las esencias platónicas, llegaron a Avicena, de éste a Duns Scoto, de Duns Scoto a Suárez, de Suárez a Descartes, de Descartes a Spinoza y Wolff y de este último a Kant, extendiéndose en la filosofía moderna a través de la identidad pensamiento-ser de Hegel; y la lista sigue abierta.

En efecto, Heidegger continúa la lista al beber en una tradición acostumbrada a leer a Suárez bajo la sombra de ciertas interpretaciones en las que su obra era tomada, en el mejor de los casos, sólo como trasfondo de referencia de "lo que" era la escolástica, y, en el peor de ellos, como la expresión de una edad oscura que consistía en una franca denostación y mala interpretación de ella. Ésta es la metafísica convertida "en doctrina fija" que conoce Heidegger y de la que afirma que *es* la metafísica medieval. Es decir, no lee a Suárez desde *él mismo* por fuerza de la lectura acostumbrada de su obra y de "lo que" era la escolástica. Ciertamente no descalifica a la Edad Media ni la acusa de oscurantista, pero sólo conoce a Suárez y gran parte de la escolástica en la obra de un profesor de teología dogmática, Carl Braig, quien (podemos inferir), embarcado en la misma tradición, daba por hecho que la metafísica del ser era Suárez y, por tanto, que el ser era esencia.

Es decir, las orientaciones fundamentales de "lo que" era la doctrina del ser no se habían perdido desde la época de Suárez y llegaban incólumes a la Alemania de principios del siglo XX. La obra de Hugo Ott, "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger", se hace eco de lo anterior cuando, regalándonos

preciosa información sobre el influjo de Carl Braig en el pensamiento de Heidegger, nos recuerda el primer contacto de éste con los conceptos básicos de la ontología, así como su primer acercamiento con Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, sus estudios de teología y su familiaridad con la hermenéutica y con la Sagrada Escritura. Lo evoca el propio Heidegger al afirmar que el concepto y significado de "hermenéutica" le era familiar desde sus estudios de Teología, pues él estaba "por su origen y su currículum, arraigado en la teología de manera diferente de aquellos que, a través de alguna lectura, se apropian lo que pertenece a este campo [...] sin este origen teológico nunca habría entrado en el camino del pensamiento. Pero origen sigue siendo porvenir".[3] Hugo Ott nos dice que en otros pasajes el propio Heidegger personalizó y llenó de contenido estas afirmaciones con el recuerdo

> de un profesor de teología, el profesor de Dogmática Carl Braig, el último "de la tradición de Tubinga, que, a través de la discusión con Hegel y Schelling, dio categoría y alcance a la teología católica". En el libro de Braig *Sobre el ser. Compendio de ontología* tomé contacto (dice Heidegger con gran énfasis) "con los conceptos básicos de la ontología, así como con los más importantes textos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez".[4]

---

[3] Hugo Ott, *op. cit.* Si bien, fue el teólogo Carl Braig de la Universidad Católica de Friburgo (Suiza) quien en un primer momento influyó en Heidegger, será otro teólogo friburgués, el filósofo y profesor de Dogmática, Engelbert Krebs, quien lo acerque a la mística medieval y le abra el camino a su itinerario filosófico. El trabajo de Hugo Ott deja abierto un amplio camino, invitándonos a profundizar en él.

[4] Según Hugo Ott, Carl Braig había planeado publicar una obra que comprendía 10 tomos, *Fundamentos de filosofía*, de los que, sin embargo, sólo fueron publicados el tomo 2, *Del pensamiento. Compendio de Lógica* (1896), el 3 *Del conocimiento. Compendio de Noética* (1897), y el mencionado tomo 4,

El propio Heidegger, pues, nos dice que su primer contacto con "los más importantes textos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez" lo realizó a través del libro de Carl Braig. "Ya cuando estaba en el último curso de bachillerato y a través de Carl Braig", nos dice Ott, citando a Heidegger, "se había introducido en el horizonte de su búsqueda 'la tensión entre ontología y teología especulativa como estructura de la metafisica'".[5]

En esta etapa juvenil, supo que Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez se preocupaban sobre el problema del ser y, centrado en esta cuestión, ingresará a una tensión teológica-ontológica que terminará (a través de Braig, primero, y después en su acercamiento a la mística medieval de la mano de otro teólogo de la Universidad de Friburgo, el padre Engelbert Krebs)[6] por olvidar la intuición más profunda de la metafísica tomista (el ser como acto de existir), dando por hecho que lo fundamental había sido dicho por Suárez. Y es que en la doctrina de Suárez, la metafísica da un giro decisivo afirmando unívocamente el ser esencia. Este hecho solo debiera haber bastado a una mente como Heidegger para haberse preguntado por qué se aceptaba sin más que el ser es esencia. Pero no lo hace y acepta la interpretación acostumbrada, al grado de afirmar que ésta se convirtió "durante la Edad Media en doctrina fija". Habiendo así equiparado el ser existencial tomista con el ser esencial suarista, Heidegger no duda ni por un solo instante que Suárez había dicho lo mismo que Tomás

---

*Sobre el ser*. Desgraciadamente no conozco estas obras y, por tanto, no debería hablar de la obra de Braig, y mucho menos enjuiciarla como influida por una tradición que respondería simplemente a lo que he señalado arriba: una expresión más de "lo que" era la Edad Media y "lo que" era la escolástica. Pero teniendo en cuenta lo que ha dicho Heidegger al respecto, es de inferir que sufrió influjo de Braig.

[5] Hugo Ott, *op. cit*.

[6] *Idem*.

de Aquino. Pues no otra cosa dicen las siguientes palabras: "En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial, por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez". Esto, por supuesto, era correr un gran riesgo, y ningún historiador ni especialista en Edad Media intentaría reconstruir el problema del ser a lo largo de tales líneas. Pero Heidegger no era especialista y, después de todo, tenía perfecto derecho a cargar los textos medievales con toda la verdad que fuera compatible con su misma terminología. Esto es lo que hizo, y el resultado es notable en sí mismo, pues dio a luz una poderosa reflexión sobre "el olvido del ser", aun cuando, para un medievalista, parezca fantástico y distorsionador. Las siguientes páginas nos darán la oportunidad de elucidar semejante equívoco y confusión.

## Ser como verbo y ser como nombre

En el año 1597 salía a luz pública en Salamanca (imprenta de los hermanos Juan y Andrés Renaut) las *Disputationes metaphysicae,* la obra filosóficamente más importante del Doctor Eximio. Es el resumen más completo del pensamiento escolástico, encerrado en 54 disputaciones de extensión varia, que dio lugar a que durante los siglos siguientes se pensase que ahí estaba toda la verdad metafísica medieval. ¿Qué movió a Suárez a entregarse a este quehacer metafísico, cuya pasmosa erudición y profundidad denuncia una entrega total de horas y horas de trabajo? En el proemio de su obra, Suárez se presenta modestamente como un teólogo de profesión que, por la necesidad de enseñar, debía establecer, de una vez para siempre, los preámbulos metafísicos de su teología. En realidad, conoce tan profundamente la filosofía medieval, que un especialista de nuestros días le envidiaría. Mente extremadamente com-

petente, sobria, ordenada y clara, él había estado enseñando teología durante años, cuando, mientras se ocupaba en escribir lo sustancial de sus clases, advirtió que, como teólogo, había estado usando constantemente principios filosóficos sin tomarse el tiempo de explicarlos, por lo menos a su entera satisfacción.

> Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, cosa que resulta incómoda al que lee y de escasa utilidad, o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer, sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón intempestivo; efectivamente, se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas…[7]

Se había dado cuenta de que "era imposible que alguien llegara a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos

---

[7] Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Proemio, Disputación primera, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1960, pp. 203-204 (seis volúmenes).

fundamentos de la metafísica"[8] y sin haber distinguido con precisión a la teología sobrenatural de las verdades conocidas por la luz natural. De modo que por algún tiempo interrumpió su obra teológica y se puso a escribir páginas y páginas que forman su voluminosa obra.

Sus *Disputationes metaphysicae* son aquí el centro de su influencia, ocupando un lugar muy especial en el pensamiento inicial moderno, especialmente en lo que respecta al ser. Como *Disputationes* pertenecen aún a la Edad Media. Suárez conserva, en efecto, la costumbre medieval –que trató tantas y tan diversas *Quaestiones disputatae* desde el siglo XIII– de no determinar nunca una cuestión sin haber de antemano citado, confrontado y criticado las opiniones más notables propuestas por sus antecesores sobre el punto en cuestión. En otro sentido, las *Disputationes* ya se presentan como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo orden o desorden le parecía encerrar muchos inconvenientes. Al principio de la disputación segunda, Suárez mismo nos dice que el objeto de las *Disputationes* no es el texto de la *Metafísica* de Aristóteles, sino las cosas mismas de las que se ocupa el conocimiento metafísico: "Nos abstendremos de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y consideraremos las mismas cosas de que se ocupa esta sabiduría".[9] Dirigirse a las cosas mismas *(res ipsas),* a los objetos mismos de la metafísica y no ya por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y

---

[8] *Ibid*. Ratio et discursus totius operis [Motivo y plan de toda la obra], p. 17. Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta.

[9] *Ibid*. Disputación II, p. 359. A textus aristotelici aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur.

cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica, en vez de escribir sobre Aristóteles. Semejante proceder no carecía de audacia, pues si bien Durando de San Porciano, Enrique de Harclay y el movimiento occamista le precedieron en esto, el hecho constituía una innegable novedad. En efecto, no solamente parece haber sido Suárez el primero en tratar toda la metafísica, y no sólo tal o cual de sus partes, bajo esta forma objetiva y sistemática, sino que, al hacerlo, se sintió obligado a precisar el vocabulario filosófico tradicional en la escuela, con un rigor y una claridad que no se encuentran en sus predecesores. Lo que Suárez dijo del ser y de su relación con la existencia nos va a ofrecer no pocas ocasiones de ver que es así.

Antes que nada distingamos con Suárez el concepto formal, del concepto objetivo.[10] El concepto formal es el acto mismo por el cual la inteligencia concibe una cosa, o la noción común que se denomina concepto; el concepto objetivo es por el contrario la cosa misma, o noción, que inmediatamente se ofrece al entendimiento por el concepto formal. Así, cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal; en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. Es decir, el concepto formal de hombre es el acto por el cual concebimos el concepto objetivo que es la noción hombre incluida en su definición. Interrogarse, por tanto, qué es el ser, equivale a buscar el concepto objetivo que a este término corresponde en el pensamiento. Ello significa que a todo concepto objetivo corresponde un concepto formal, y al revés. Pues bien, se trata de saber qué realidad capta y expresa el entendimiento cuando piensa el ser en tanto que ser. Tres prolijas

---

[10] Disputación II, sección I, p. 360. Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi [En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo].

secciones de la disputación segunda preparan el terreno para llegar a la sección IV dedicada a esta cuestión. Se trata de citar y confrontar las opiniones más importantes, antes de darle solución al problema, teniendo como punto de partida lo que Avicena dijo sobre la palabra *ser*.

¿Cuál es el significado de la palabra *ser*? La opinión de Avicena (que recogieron y transmitieron Averroes y Santo Tomás) es que el ser significaba un accidente común a todas las cosas existentes, es decir, la existencia misma sobrevenía como un accidente a las cosas, porque se les puede dotar o privar de ella. "Dicha opinión está fundada en la significación de la palabra *ente,* derivada del verbo *ser* y es su participio. Ahora bien: el verbo *ser*, tomado absolutamente, significa el acto de ser o de existir, pues ser y existir son lo mismo".[11] En consecuencia, *ente* significa solamente *lo que es*. Por eso Aristóteles, en el libro I de la *Física,* texto 17, así como en otros pasajes, en vez de *ente* escribe *lo que es,* es decir, lo que tiene el acto de ser o existir, de suerte que es lo mismo ente que existente; por lo tanto, ente significa formalmente el ser o existencia, que cae fuera de la esencia de las cosas.

El teólogo salmantino Domingo de Soto, que a su vez recoge esta opinión a través del cardenal Cayetano, se pone a examinar esta cuestión, afirmando, en primer lugar, que ente es siempre el participio del verbo *ser,* como existente lo es de *existir,* y que formalmente significa la existencia, mientras que, materialmente, lo que tiene la existencia. Pero más adelante Soto, nos dice Suárez, explica que ente no sólo significa lo que es actualmente, por ejemplo, existente, sino lo que es actual o potencialmente, puesto que de un hombre no existente se pre-

---

[11] Disputación II, sección IV, p. 415. Quae opinio fundata est in significatione vocis *ens*; derivatur enim a verbo *sum*, estque participium eius; verbum autem *sum*, absolute dictum, significat actum essendi seu existendi.

dica con verdad que es ser, como que es animal o sustancia, y, no obstante, concluye que el *ser* no se dice quiditativamente de las cosas, sobre todo de las creadas, porque el *ser* dice relación a la existencia, la cual cae fuera de la esencia de la criatura.

Reflexionando de este modo sobre lo que Avicena y la tradición entendieron por el nombre de ente, al distinguir entre ser como participio y ser como nombre, Suárez sintetiza:

> Así, pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo *ser*, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que lo existente en acto; pero otras veces se toma como un nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la existencia misma, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales.[12]

Suárez concede esta distinción, puesto que el participio presente *(ens)* está fundado en el rigor del verbo *esse* (ser), el cual, tomado en absoluto, significa el ser actual o existencia. Es decir, Suárez conoce la propiedad y el rigor del verbo *ser (esse),* el significado profundo del acto de existir, pero, por fuerza del esencialismo, *olvidará* el tiempo infinitivo del *esse,* olvidará la resonancia verbal que tiene el *ser* en Santo Tomás.[13]

---

[12] *Ibid.,* II, sección IV, 3, p. 416.

[13] No sé si esta resonancia verbal del *esse* (ser) tomista habrá tenido algún influjo en la ontología de Heidegger. Y si lo tuvo, habrá sido a través de la tradición de lo que se tenía por "escolástica" o a través de la obra de Carl Braig, o por influjo del profesor Engelbert Krebs, que lo introdujo a la mística medieval. En este último caso, el peregrinaje "místico" de Heidegger no será

El participio presente *ens* (ente) deriva del verbo *esse* (ser), y el *sum* (soy o existo) es el tiempo presente del verbo *esse* (ser). Decir, por ejemplo, que *Juan es,* significa que éste existe. Porque este verbo tiene implicado en sí su propio participio, en el que puede resolverse dicha proposición. Es decir, *ens* (ser o ente) deriva de *sum* (yo soy), lo mismo que *existens* deriva de *yo existo*. *Sum* (yo soy) es el tiempo presente del verbo *esse* (ser) que significa siempre la existencia actual y del que se puede decir que incluye siempre su propio participio presente. *Sum* (yo soy) significa siempre *sum ens* (yo soy ser o ente), así como *quidam est* (alguien es) significa actualmente *quidam est ens* (alguien es ente). Distinción capital. Por ello, en su primera acepción, la palabra *ens* (ente) parece haber significado cualquier cosa que estuviera dotada de existencia actual, es decir, de esa misma existencia que el verbo *sum* (yo soy) significa. Sólo que debido a una extensión espontánea de este significado primario, *ens* ha venido más tarde a designar, además de los objetos que actualmente poseen existencia, aquellos que pueden simplemente poseerla. Cuando se entiende en este segundo sentido, ser *(ens)* se convierte en un nombre o sustantivo que significa lo que Suárez llama una *esencia real (essentia realis).*

Con esta fórmula, que jugará un papel fundamental en la filosofía moderna, Suárez designa a las esencias que no son productos arbitrarios del pensamiento, esto es, esencias tales que no son autocontradictorias ni quiméricas, ni fingidas por

---

hacia Dios, sino hacia el *ser,* y esto último, tal vez, a través de la lectura de San Buenaventura: *Itinerarium mentis in Deum*. Como señala Hugo Otto, Heidegger es muy parco en sus declaraciones autobiográficas y no menciona nada al respecto. En todo caso, Heidegger nos dice que ante "el olvido del ser", él es el "resucitador" o "creador" de la resonancia verbal del ser, pues Heidegger querrá decir algo nuevo en relación a este significado verbal, aunque para ello desconozca o tenga que *olvidar* lo que Santo Tomás y San Buenventura dijeron al respecto.

algún juego de nuestra imaginación, sino que son verdaderas en sí mismas y susceptibles de realización actual. "Si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente".[14] En una doctrina en la que la realidad de las esencias se define por su capacidad de existencia, no es preciso temer ya el divorcio que formula Avicena entre esencia y existencia. Si las esencias son reales, la verdadera naturaleza de la posibilidad es la posibilidad de existir. La *esencia* recupera, por tanto, su intrínseca relación al *ser*.

No hay razón para preocuparnos por este doble significado de la palabra "ser". Observemos que esta anfibología no significa que un equívoco vaya necesariamente unido a la noción de ser, pues no se trata de un concepto común que confundiría a otros dos conceptos: el de ser actual y el de ser posible. No hay sino un solo y simple concepto de ser, pero tomado en diversos grados de precisión:

> *Ens* tomado según la fuerza de un nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, no ciertamente excluyéndola o negándola, sino tan sólo abstrayéndola precisivamente *(praecisive tantum abstrahendo);* en cambio, como participio, *ens* significa el ser real mismo, que posee la esencia real con la existencia actual y, de esta manera, signifícalo como más contraído.[15]

Lo que Suárez quiere decir con esta última expresión es que el ser actualmente existente representa un área restringida del

---

[14] *Ibid.* II, sección IV, 5, p. 418.
[15] *Ibid.* II, sección IV, 8, p. 420

ser en general, el cual incluye el ser posible y el ser actual. Esta es una afirmación que implica necesariamente que el ser posible y el ser actual son el mismo ser, con o sin la existencia actual que puede determinarlo ulteriormente. En síntesis: el ser es la esencia y la realidad de la esencia en su aptitud de existir.

Tales son los datos formulados por Suárez y, puesto que la actualidad se plantea como un caso particular de la posibilidad, su solución es fácilmente previsible. Podemos prever que la naturaleza de la *esencia real* jugará un papel decisivo en la determinación de esa solución, cargando con el principal peso de esta ontología. ¿Qué es la esencia? Ciertamente no viene en primer lugar en el orden de origen. Exceptuando sólo a Dios, no es en la esencia de las cosas donde podemos esperar descubrir el origen de su ser. Por otra parte, en el orden de la dignidad y de la primacía, la esencia es ciertamente lo primero entre los objetos de la mente. Porque la esencia de una cosa es lo que le pertenece a esa cosa en primerísimo lugar y, por ende, es lo que le hace ser no sólo un ser, sino ese mismo ser que es. En cuanto que proporciona una respuesta a la pregunta *quid sit res?* [¿qué es la cosa?], la esencia asume el nombre de "quididad" (*quid* significando "qué").[16] En cuanto es lo que la existencia actual confiere en primer término al ser actual, es decir, a cada cosa, toma el nombre de *essentia* (esencia). La esencia, cuyo nombre es la conjunción de *esse-ens* (esencia), es, pues, la quididad actualizada por su causa y hecha así actual en vez de seguir siendo un puro posible. O sea, el ser real es una esencia actualizada por su causa y sacada de la posibilidad a la actualidad. Nuestro problema será así el de definir la relación de una esencia tal con su existencia, especialmente en el caso de los seres finitos actualmente existentes.

---

[16] *Ibid.*, II, sección IV, 6, p. 419.

## Esencia-existencia

Suárez observa que ha recibido tres soluciones diferentes: "La primera, qué clase de entidad es la de la esencia real cuando no existe en acto. La segunda, en qué consiste la existencia actual y para qué se requiere en las cosas. La tercera, cómo se distingue la existencia de la esencia".[17] O bien hay una distinción real entre esencia y existencia, o hay una distinción modal, o hay una mera distinción de razón.[18] Y lo que Suárez se propone demostrar contra Santo Tomás (quien sostiene la distinción real) es que no se puede decir que la esencia creada, una vez que está puesta en acto fuera de sus causas, es todavía distinta de su existencia, "como si la esencia y la existencia fueran dos realidades o entidades distintas [ita ut sint duae res seu entitates distinctae]".[19] Y ciertamente, si ésta es la formulación correcta del problema, todo lo que Suárez puede hacer es responder con un *no* rotundo, apoyándose, en primer lugar, en la afirmación de Aristóteles de que "el ser añadido a las cosas no les aporta nada, ya que es lo mismo ser hombre que hombre [ens adiunctum rebus nihil eis addere, nam idem est ens homo, quod homo]".[20] Es decir, no hay diferencia alguna entre "ser hombre" y "hombre". Pues el ser en acto, en tanto que ente real idéntico a su existencia, nada añade a la realidad o esencia actual. Y en segundo lugar, apoyándose en

---

[17] *Ibid.,* II, sección IV, 7, p. 420. Prima est, qualis sit entitas essentiae realis, quando actu non existit. Secunda, quid sit existentia actualis, et ad quid necessaria sit in rebus. Tertia, quomodo existentia distinguatur ab essentia.

[18] *Ibid.,* XXXI, sección I, 3, 11, 12, pp. 13, 18, 20.

[19] *Ibid.,* XXXI, sección VI, 1, p. 52.

[20] *Ibid.,* XXXI, sección VI, 1, p. 52. Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adiunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo.

Averroes que, imitando a Aristóteles en las mismas cuestiones, censura a Avicena.[21] Y es que Aristóteles y Averroes coinciden en decir que no hay diferencia alguna entre "ser hombre" y "hombre". Entre Santo Tomás y Avicena por un lado, Aristóteles y Averroes por el otro, Suárez ha hecho su elección. Ha elegido a estos últimos.

A primera vista, las inacabables controversias entre sostenedores y opositores de la distinción entre esencia y existencia tienen la apariencia de un juego puramente dialéctico, en la que cada una de las partes trata de probar a la otra que está cometiendo algún error lógico y demostrarle dónde lo hace. Esto es olvidar que, por lo que concierne a la lógica, se puede estar impecablemente equivocado así como impecablemente en lo cierto. Ningún filósofo puede esperar que su colega filósofo extraiga del ser, por medio sólo de la lógica, más de lo que su filosofía pone en él.

Pues, en efecto, mucho más que los argumentos dialécticos, lo que aquí importa es la noción de ser. ¿A qué llama Suárez "ser"? Si es realmente al ser actual, entonces ese ser es el que pertenece a una esencia cuando, habiendo sido un mero posible, se ha convertido en actual debido a la eficacia de sus causas. "Toda entidad real está constituida por algún ser real, ya que ente se dice por el ser *(esse),* y ente real por el ser *(esse)* real; luego, cuando una entidad real deja de ser potencial y se convierte en actual, es necesario que esté constituida por algún ser real actual".[22] Goza, pues, del ser de la esencia actual *(esse actualis essentiae).* Una vez dicho esto, Suárez se pregunta si, para ser actualmente, un ser tal como el de la esencia actual requiere todavía el suplemento que los

---

[21] *Ibid.,* XXXI, sección VI, 1, p. 52. Quem imitatur Averroes, eisdem locis, reprehendens Avicennam.

[22] *Ibid.,* XXXI, sección IV, 2, p. 37.

tomistas llaman existencia. Y, por supuesto, su respuesta es *no*. Pongamos una esencia cualquiera, por ejemplo "hombre". Puesto que no es contradictoria ni fingida por la imaginación, es una "esencia real". Dicho de otro modo, es una esencia real porque es, si no actual, por lo menos posible. Si sólo es posible, carece todavía de actualidad, y en consecuencia no existe. Pero, si es un posible actual, esto es, si esa esencia tiene el ser de una "esencia actual", ¿qué puede faltarle aún para existir? Nada. La esencia no puede ser sino actual o posible, y la única diferencia entre estas dos condiciones es que lo que es actual *es,* mientras que lo que es sólo posible *no es*. Decir que una esencia es un verdadero ser actual *(verum actuale ens)* es, por lo tanto, decir que tal esencia es actualmente, o existe.

Es claro lo que sucede en la mente de Suárez. Ha comenzado por identificar ser con esencia, concibiendo, en consecuencia, todos los seres actuales como diversas esencias plenamente actualizadas. Y se pregunta después qué podría añadir la existencia actual a un ser ya existente. La pregunta es tanto más absurda cuanto, por la definición de los términos, la existencia misma se concibe aquí como una cosa, de manera que, para existir, una cosa ya existente habría de incluir otra cosa, además de lo que es. Todo esto no tiene sentido, y no es de admirar que Suárez se separara de Santo Tomás en éste, el más fundamental de los problemas filosóficos.

Decir que una esencia es un ser actual digno de tal nombre *(verum actuale ens),* o sea un ser verdaderamente actual, equivale a decir que existe. De este modo comienza Suárez por representarse a todo ser finito dado como una esencia plenamente actualizada como tal, y luego se pregunta con sorpresa qué es lo que a una esencia así concebida le puede añadir la existencia que todavía se le quiere atribuir. Muchos otros filósofos después de Suárez se harán la misma pregunta. Pero ¿quién no advierte que tal modo de plantear el problema

equivale a suponerlo ya resuelto? La verdadera cuestión está en saber si la completa actualidad del ser real se puede definir íntegramente sobre el único plano de la esencia. O en otros términos, la cuestión está en saber si la existencia es acto último de la esencia en la línea de la misma esencia. En otras palabras, ¿puede la realidad de un hombre real explicarse totalmente desde el punto de vista de su esencia sola, o la debe además a alguna otra cosa? Éstas son las cuestiones que aborda largamente la Disputación XXXI. Según que a esta cuestión se dé una respuesta afirmativa o negativa se dará por resuelto en un sentido o en otro el problema de la distinción real entre esencia y existencia; pero si primero se identifica el ser real con el de la esencia concebida como plenamente actualizada, sin duda que es superfluo recurrir a la existencia para resolverlo. No hay necesidad de la existencia para explicar que una esencia existente existe.

Como todos los filósofos, y supongo que como todos los hombres que entienden el significado de los términos, Suárez advierte que lo que le hace a una esencia actual ser diferente de una meramente posible es la existencia. Obviamente, Suárez no es ciego para la existencia. Como cristiano sabe además, y lo enseña expresamente al principio de la sección II, que ninguna esencia finita existe de suyo, sino que debe su existencia al acto divino de la creación. "Hay que comenzar por establecer que la esencia de la criatura, es decir, la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada".[23] Sabe que las cosas reales

---

[23] *Ibid.,* XXXI, sección II, 1, p. 21. Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se

existen; declara, por lo tanto, que la existencia es un constitutivo formal e intrínseco de la realidad propiamente dicha. "La existencia", dice Suárez, "es aquello por lo que una cosa es formal e intrínsecamente existente en acto"; tras lo cual añade que, "aunque la existencia no sea propiamente y en rigor causa formal, sin embargo es constitutivo formal e intrínseco de lo constituido por ella, igual que la personalidad es constitutivo intrínseco y formal de la persona".[24] Suárez, pues, no es ciego para la existencia. Sabe que las cosas reales existen. Lo que no sabe es dónde puede encajar la existencia en una interpretación filosófica de la realidad como la suya.

El mismo ejemplo que ofrece el Doctor Eximio en apoyo de su afirmación basta para despertar sospechas. La existencia, dice, es un constitutivo formal de la esencia actual, como la personalidad es un constitutivo formal e intrínseco de la persona. Si realmente es esto lo que quiere decir, no es de extrañar que se niegue a considerar la existencia como una causa verdaderamente formal; porque, ciertamente, la personalidad no es una causa de la persona en ningún sentido de la palabra. *No hay una persona donde hay personalidad*; *hay personalidad donde hay persona*. Así también, la existencia no es la causa formal por la que un existente existe actualmente, sino, más bien, la existencia es la propiedad de los existentes actualmente dados. Lo que a Suárez le confunde es que la existencia añada tanto a la esencia y no obstante ella misma no sea nada. Hay una esencia posi-

---

verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil.

[24] *Ibid.,* XXXI, sección V, 1, p. 42. Quamquam enim existentia non sit proprie et in rigore causa formalis, sicut neque subsistencia aut personalitas, est tamen intrinsecum et formale constitutivum sui constituti, sicut personalitas est intrinsecum et formale constitutivum personae.

ble, luego Dios la crea. ¿Qué ha creado Dios? Evidentemente Dios ha creado esa esencia. Y como ya sabemos, para esa esencia al ser actualizada por Dios y el existir son una y la misma cosa. Lo que Suárez no consigue ver es que, cuando Dios crea una esencia, no le da su actualidad de esencia, de la cual goza cualquier esencia posible por propio derecho; lo que Dios le da es otra actualidad que es la de la *existencia,* o sea: *el acto de existir.* Tomada en sí misma, la esencia de Pedro es plenamente actual en tanto que esencia. Para un teólogo como Suárez, la esencia real del más insignificante ser posible necesariamente tiene que ser eternamente y estar eternamente completamente determinada en la mente de Dios, de manera que no puede carecer de ninguna actualidad *qua* esencia. Lo que todavía le falta es la existencia. La creación no actualiza entonces la esencialidad de la esencia, sino que actualiza esa esencia en un orden distinto del de la esencia, concediéndole la existencia. Afirmar una esencia como comenzando a ser para sí y fuera de sus causas, es decir, como cesando de ser un puro posible, equivale a ponerla simultáneamente como comenzando a ser un *algo,* o esencia, y como dejando de ser una pura nada, y en consecuencia como pasando a la existencia. Ahora bien, esto es precisamente lo que el esencialismo filosófico de Suárez le impide ver. *Esse in actu exercito* (ser en "acto ejercido") afirma enérgicamente Suárez, *et actualem essentiam existentem* (y la esencia actual existente) son lo mismo.[25] Es decir, *Idem est quod existens:* "Un ser en acto y un ser existente" son la misma cosa. Por ello, entre una esencia existente así concebida y su existencia no cabe sino una simple distinción de razón.

---

[25] *Ibid.,* XXXI, sección I, 13, p. 21.

El hecho de que Suárez no pueda concebir la existencia como distinta de la esencia sin imaginarla como si fuera una cosa no es lo más importante en este lugar. Lo que sobre todo importa subrayar es la fundamental incapacidad de Suárez para concebir la existencia, cosa o no, como un acto capaz de ejercer una función distinta y de producir efectos específicamente definidos. Creo que sin ser inexacto puedo resumir su pensamiento diciendo que, para Suárez, la noción de esencia es adecuada a la noción de ser, de tal modo que es posible expresar todo lo que es el ser en términos de esencia, limpia de toda existencia, con la certidumbre de que la esencia nada perderá. Tal proposición parecerá lo más natural a cualquier mentalidad esencialista, pero aquí se trata de saber si es verdadera. Nadie que haya leído a Platón y a Avicena permanecerá indiferente ante la apacible belleza de un universo poblado de esencias, cada una de las cuales es afirmada como real por el mero hecho de poseer la actualidad de "lo que es". Se puede admitir, con la seguridad de condescender así con el secreto deseo de la razón razonante, que la reflexión metafísica llega al fondo del ser al llegar a la esencia. Y por ende, si se pone a ésta como plenamente actualizada como tal, no hay por qué suponer otra cosa más allá de la esencia, una especie de doble fondo del ser donde podamos encontrar alguna otra cosa. Para una ontología tal, en que la esencia agota toda la riqueza del ser, en modo alguno es tautológico, sino muy legítimo y útil, demostrar que la existencia no puede añadirse a la esencia real como una actualidad de otro orden que ésta necesitara para actualizarse. El espontáneo esencialismo de la razón encuentra su más perfecta expresión en la serie de argumentos mediante los cuales establece que nada serviría afirmar aparte la existencia, ya que la esencia actual sola realiza todo lo que podemos imaginar que haga la existencia. Todo sucede en esta doctrina como si, confundiéndose la existencia con la plena actualización de la esencia como

tal, esa existencia agotase por lo mismo toda su eficacia causal y su virtud explicativa.

Pero lo que Suárez no ve es que, cuando Dios crea una esencia, no le da la *actualidad de esencia,* de la cual goza cualquier esencia posible por derecho propio. Lo que Dios le da es otra actualidad: la de la *existencia.* Porque la creación no actualiza la esencialidad de la esencia, sino que actualiza esa esencia en un *orden distinto* del de la esencia: en el *de la existencia.* Pero esto es precisamente lo que su esencialismo le impide ver. *Esse in actu exercito et actualem essentiam existentem* [Ser en acto ejercido y la esencia actual existente] son lo mismo, dijo Suárez más arriba. Es la pura verdad; pero todo el problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su esencia, lo cual es una cuestión enteramente diferente. En una mente, una esencia está en acto por la existencia de esa mente. En una cosa, una esencia está en acto por la existencia de esa cosa. En ningún caso es cierto afirmar que una esencia está en acto por su actualización en tanto que esencia. Sin embargo, esto es justamente lo que Suárez sostiene enérgicamente y esta es la razón por la que finalmente decide que entre una esencia actualizada y su existencia no hay distinción real, sino una mera distinción de razón. Es digno de observar que Suárez en este problema va más allá incluso que Duns Scoto. En este último, la distinción entre la esencia y su modalidad existencial es sumamente pequeña. No obstante, Suárez considera que los escotistas son otros tantos sostenedores de un cierto tipo de distinción real, porque, como Avicena, hacen de la existencia un modo de la esencia. Es decir, hacen de la existencia un apéndice de la esencia.[26] Para él, esto es aún demasiado. Por tanto, dedicará una

---

[26] *Ibid.,* XXXI, sección I, 11, pp. 18-19.

parte de su reflexión a excluir la distinción modal entre la esencia actual y la existencia.[27]

Ahora bien, si Suárez niega tanto la distinción real como la distinción modal, no es de sorprender que algunos de sus predecesores se acercaran a una forma de nominalismo donde sólo vocablos y nombres podrían significar algo. Y él rechaza esta forma errónea de explicar este modo de distinción. Pues si esencia y existencia sólo se distinguen racionalmente, y las palabras son las que significan dicha racionalidad, bien podrían los solos nombres constituir la realidad. Y es que de acuerdo con el uso propio de las palabras, aunque la esencia y la existencia de la criatura sólo admitan distinción de razón, sin embargo éstas no se diferenciarían entre sí ni por distinción de razón, igual que tampoco se distinguen en sí ser y existir. Pero él quiere distanciarse de semejante posición, y no estoy plenamente seguro de que lo logre.

> Del mismo modo, pues, también la esencia y la existencia serán lo mismo y sólo se diferenciarán en los nombres, porque, del mismo modo que del verbo *sum* y *esse* derivaron los latinos esencia porque por ella es la cosa, o porque es aquello por lo que algo es, así también del verbo *existo* y *existere* han tomado los filósofos el nombre de *existencia*, por la que la cosa existe. Por la misma razón hay que afirmar, en consecuencia, que el ser de la esencia y el de la existencia, si a ambos se los toma con propiedad por el verdadero ser real, tampoco se diferencian por razón, sino que se diferencian únicamente en la palabra, puesto que el ser de la esencia y el de la existencia se comparan entre sí igual que se comparan la esencia y la existencia. Así parece que opinó sobre estas palabras y conceptos Gabriel, en el lugar

---

[27] *Ibid.,* XXXI, sección VI, 9, 10, 11, 12, pp. 58-62.

> citado, donde dice que *ser*, *ente* y *esencia* no se distinguen según la realidad significada, sino sólo según los modos gramaticales, igual que el verbo, el participio y el nombre; y que de modo semejante ser y existir significan lo mismo; también, por tanto, la *esencia* y la *existencia* son lo mismo.[28]

Pienso que Suárez no está completamente convencido de que su argumentación lo haya alejado de Calepino, Gabriel Biel, Pedro de Ailly y la corriente nominalista, pues en seguida añade: "Y este mismo modo de expresión lo aceptan otros de los autores citados y, sin duda, es probable".[29] Esta última frase, "y, sin duda, es probable" [et est sane probabilis], da mucho qué pensar, pues en mi opinión, Suárez quiere decir que los autores citados, Calepino y Gabriel Biel que afirman que la esencia y la existencia son lo mismo y sólo se diferencian por los nombres, *pueden tener razón*. Sin dar a esta cita más importancia de la que acaso no haya tenido en la formación de las ideas de Suárez sobre este punto, conviene no obstante tenerla presente pues toda su discusión sobre la esencia y la existencia la presupone.

La honestidad intelectual de Suárez está fuera de la más mínima sombra de duda. Él cree estar en lo cierto. El error fundamental en sus adversarios, dice nuestro filósofo, es que incurren en una petición de principio. Cuando les pregunta: ¿cómo podéis saber qué es la existencia?, ellos contestan planteando la distinción de esencia y existencia como condición de conocimiento. Y esto ciertamente es un planteamiento absurdo, puesto que lo que ahora investigamos, dice Suárez, "son las características por las que podemos conocer qué es la

---

[28] *Ibid.,* XXXI, sección VI, 20, p. 68.

[29] *Ibid.,* XXXI, sección VI, 20, p. 69. Et eumdem dicendi modum amplectuntur alii ex citatis auctoribus, et est sane probabilis.

existencia y por qué hay que distinguirla de la esencia".[30] Es decir, ¿cómo distinguir la esencia de la existencia, si todavía no sabemos *qué es la existencia?*

Este último argumento es, sin duda, el más luminoso de todos. Lo que le gustaría saber a Suárez es *qué es la existencia,* como si la existencia fuera un *qué.* Como si la existencia fuese conceptualizable. Como si la intuición de la existencia, que es absolutamente simple, fuese susceptible de aprehenderse en conceptos. Pero habiendo identificado el *ser* con su *esencia,* no podía hallar jamás en él un *es* que, si *es,* no fuera una esencia ni una cosa.[31] Esta es la razón por la que Suárez no conoce la existencia cuando la ve. De aquí su posición metafísica de "que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisamente en sí misma, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no-ser se distingue del ser".[32]

El carácter primitivo y último a la vez de su negación de un *acto* de *existir* distinto de la esencia nos es dado a través de la naturaleza de las objeciones que dirige contra él. En primer lugar, Suárez se pregunta: ¿qué puede significar la proposición "una esencia es", si no que esa esencia existe? *"La esencia es"* (subraya Suárez), "luego ese ser es verdadera existencia" [*Essentia est*; ergo illud esse est vera existentia].[33] Si Juan piensa que una cosa es, piensa por la misma razón que esa cosa existe. ¿A qué puede aplicarse la palabra "existe", en tal

---

[30] *Ibid.,* XXXI, sección IV, 5, p. 40. Nunc enim inquirimus conditiones quibus cognoscere possimus quid existentia sit, et cur sit ab essentia distinguenda.

[31] *Ibid.,* XXXI, sección VII, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, pp. 73-79. Noción de la existencia de la criatura. Quidnam existentia creaturae sit.

[32] *Ibid.,* XXXI, sección I, 13, p. 21.

[33] *Ibid.,* XXXI, sección IV, 4, p. 38. *Essentia est;* ergo illud esse est vera existentia.

caso, sino a la cosa misma? No se aplica a la existencia, porque cuando digo: esta cosa existe, no estoy diciendo que su existencia misma existe. Luego debe aplicarse necesariamente a la esencia. Si así sucede, necesariamente significa que la esencia de la cosa no es ya un mero posible, sino que se ha convertido en un ser actual. En resumen: "el perro es" y, si ahora su esencia es, ¿qué puede faltarle todavía para existir? Ninguna distinción podría ponerse útilmente entre un ser que no fuera sino el de la esencia y otro que fuera el de la existencia. "Hay, pues, que afirmar que la esencia y la existencia son la misma realidad, pero que se la concibe bajo la razón de esencia".[34] No hay distinción real entre esencia y existencia y esta sentencia es, para Suárez, absoluta y verdadera. "Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera" [Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram].[35] Tal es el primer argumento de Suárez, y es, como él mismo dice, un argumento *a priori*. Lo que prueba que en su propia noción de ser, el Doctor Eximio no deja espacio para la existencia. Toda la cuestión reside entonces en saber si la actualidad de la "esencia real" no requiere un acto de existir *(actus essendi)* para convertirse en una actualidad existencial. Pero éste es un punto inaceptable para Suárez, porque la esencia es para él un verdadero ser de existencia.[36]

En segundo lugar, argumentando *tam simpliciter quam ad hominem* [tan en absoluto como *ad hominem*],[37] pretende

---

[34] *Ibid.,* XXXI, sección VI, 23, p. 71. Dicendum ergo est eamdem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae.

[35] *Ibid.,* XXXI, sección I, 13, p. 21.

[36] *Ibid.,* XXXI, sección IV, 4, p. 38. "El ser por el que la esencia de la criatura se constituye formalmente en la actualidad de la esencia es un verdadero ser de existencia [Illud esse quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae est verum esse existentiae]".

[37] *Ibid.,* XXXI, sección IV, 5, p. 39.

Suárez dejar sentado que las razones por las que sus adversarios afirman la distinción real de esencia y de existencia son vanas, ya que el ser de la esencia actual (como él la concibe), posee ya todas las propiedades que ellos atribuyen a la existencia. Pero las razones que él refuta son realmente extrañas al problema en cuestión. Así, Suárez muestra que la distinción de esencia y existencia no se requiere necesariamente para salvar la distinción entre el Creador y sus criaturas. Si los seres creados no son nada más que esencias actualizadas en tanto que esencias, ellos seguirán siendo criaturas. Si tanto interés hay por distinguir realmente la esencia de la existencia, afirma Suárez, es para distinguir la criatura del creador; pero nada hay más inútil, ya que el ser de esencia actual de la criatura no es más eterno que la existencia distinta de que se trata. Pero esto es irrelevante para la cuestión. El verdadero problema es saber cuál es la estructura metafísica del ser concreto; cuando sepamos cuál es, cualquiera que ella sea, entonces sabremos qué clase de ser ha creado Dios realmente. "Por lo demás, no puede pensarse característica alguna que constituya al ser real en el ser de la existencia y que no se encuentre en el ser de la esencia actual. Luego éste es el verdadero ser de la existencia".[38] Lo notable, sin embargo, en esta objeción de Suárez, es su observación de que él mismo no adscribe un ser eterno a las esencias posibles, puesto que, como meros posibles, no son nada real. Y aquí no podemos remediar nuestro asombro de que él no haya podido ver lo que de esta obvia verdad se seguía para su doctrina. Si, de suyo, una esencia es un mero posible, y si un mero posible no es nada, ¿cuál será el resultado de su actualización? *Nada*. Esta nada existencial de

---

[38] *Ibid.,* XXXI, sección IV, 5, pp. 39-40. In reliquis autem nulla fingi potest conditio quae constituit esse reale in esse existentiae, quae non reperiatur in esse actualis essentiae. Est ergo hoc verum esse existentiae.

la esencia posible es precisamente la que jugará un papel fundamental en la ontología moderna, a través de Spinoza, Wolff y Hegel, llegando a la filosofía contemporánea.

Recordemos una vez más: el ser de la esencia puramente posible no es real en modo alguno; por ende, decir que la esencia es eterna no es atribuirle un ser eterno; es un ser real que tiene la esencia creada en el tiempo: "luego el ser actual, del mismo modo que es temporal, igualmente es verdadera existencia [ergo esse actuale, sicut temporale est, ita etiam est vera existentia]".[39] Decimos también, afirma nuestro filósofo, que la existencia no pertenece a la esencia finita sino de manera contingente, y que en consecuencia se distingue de ella realmente; pero tampoco este argumento tiene valor, ya que la esencia no merece el nombre de ser sino después de que ha sido actualizada en la existencia por la voluntad del Creador. El ser de la esencia actual de que hablamos es tan contingente como la existencia de que se nos habla, y lo es del mismo modo, puesto que es el mismo. No hay una sola de las condiciones necesarias de uno de estos dos seres que no convenga igualmente a la otra. De modo que la única razón que los partidarios de la distinción real tienen para afirmarla, y que se saca del carácter último de la misma existencia puesta como suprema perfección del ser y como acto de los actos, escapa completamente a Suárez. O más bien, en cuanto la distingue y sospecha de su presencia detrás de las confusiones del lenguaje, le vuelve resueltamente la espalda como a una petición de principio. ¿Y qué otra cosa puede ser, sino petición de principio la posición inicial de la existencia, para quien afirma la esencia antes que toda otra cosa? Totalmente satisfecha de una esencia capaz de responder a todas sus exigencias, la

---

[39] *Ibid.,* XXXI, sección IV, 5, p. 39.

razón no ve ni cómo sería posible separar de ella la existencia, ni por qué habría que añadírsela. ¿No es la esencia el mismo ser? Pues bien, el ser es, el no-ser no es. Pero decir del ser que, para que sea, tiene primero que existir, es hacer *depender* al ser de una distinción previa completamente gratuita, que no puede ser menos absurda.[40] La negación suareciana de toda existencia distinta no es sino el revés de una afirmación integral y definitiva de la esencia pura y limpia de cualquier elemento no conceptualizable (la existencia) y que la razón no es capaz de asimilar íntegramente.[41]

---

[40] *Ibid., op. cit.,* XXXI, sección IV, 4, 5, pp. 38-40.

[41] Esta afirmación esencialista la entendió muy bien Heidegger, no obstante que él es también deudor de ella. Pues para una conciencia inmanentista como la de él, hacer depender al ser de una distinción previa no puede ser menos que absurda. Sin embargo, Heidegger se da cuenta de que en la concepción tradicional que, viniendo desde Platón y Aristóteles (entienden la existencia sobre la base de la esencia, agravado por Suárez y sucesores), lo que sobre todo interesa es *qué es* y *quién* es el hombre: el *esse essentiae* (ser de la esencia o ser del ente) está por encima del *esse existentiae* (ser de la existencia). Y la verdad se ve siempre partiendo del dominio de la esencia, es decir, del dominio del *ente,* de qué *es.* Esta verdad es la verdad acerca de qué es *(essente)* y, en consecuencia, la filosofía moderna ha tenido siempre la misión de determinar esta verdad trayendo a juicio la *entidad* del ente. En la entidad del ente, la metafísica se refiere al ser. El ser está en función de aquella relación. Es decir, el *ente* (la esencia) determina al ser. Así, en todos los casos en que hoy preguntamos: ¿qué es la realidad?, ¿qué es el ser?, respondemos casi siempre con algo determinado. Decimos, por ejemplo, que la realidad es un mundo uniformado por la información y la tecnología, un mundo dirigido por la democracia y la ley del mercado, una realidad dirigida por la sociedad del consumo y la globalización, una sociedad controlada por el poder militar y los medios de comunicación, y tranquilamente llamamos a nuestro mundo mundo mediático, mundo globalizado, mundo de poder, información, tecnología, ciencia o mercado. En todos estos casos (y cualquier otra definición que se pueda ofrecer) contestamos con algo determinado, con algo que *es*: un ente. Éste es el Suárez de las *Disputaciones metafísicas.* Pero también está el Suárez maestro de la dignidad de la persona, basada en el entendimiento y en la voluntad libre; el maestro de la libertad frente a la pura gra-

Esta es la afirmación definitiva de Suárez que harán suya desde el siglo XVI los filósofos llamados "escolásticos", codificándola en cursos, obras y manuales y que llegará hasta nuestros días. La rebelión de la razón humana contra lo que de la realidad permanece impenetrable a sus conceptos abstractos tiene probablemente más que ver con esto que cualquier filósofo que pudiéramos citar. Porque la razón sólo tiene un recurso para dar cuenta de lo que no proviene de ella misma, y es reducirlo a la *Nada*. Esto es lo que el esencialismo ha hecho a una excepcionalmente gran escala: reducir a la *nada* el acto mismo en virtud del cual el ser es actualmente.[42]

## Descartes y la herencia suareciana

Reprochaba Suárez a los partidarios de la distinción de esencia y existencia que tenían la obsesión de la noción de creación en un problema en el que nada tenía que ver aquélla. Pero contradictoriamente, esta misma noción de creación va a autorizar a jesuitas discípulos de Suárez a decretar que, por no estar

---

cia irresistible luterana y calvinista y frente al absolutismo político del Renacimiento. El autor de las obras *De legibus, Defensio fidei, De auxiliis* y que con su teología de la *scientia conditionata* inspiró en la Nueva España las grandes pinceladas del barroco jesuita. Estudio lo anterior en mi obra *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible,* Universidad Veracruzana, Xalapa, 2008. La negación de la distinción de esencia y existencia va de la mano de una filosofía de los mundos posibles, como consecuencia del intento jesuita de concordar gracia y libertad.

[42] Esto es lo que también hace Heidegger en *Ser y tiempo* así como en la conferencia *¿Qué es metafísica*?, que únicamente *encuentra* la Nada y evoca el fondo de Nada en el que se plantea la cuestión del *ser*. La Nada (de ente) *es* el ser. Para pensar que el ser es, es preciso haber encontrado la Nada. La razón heideggeriana sólo encuentra un recurso para dar cuenta de lo que no proviene de ella: reducirlo a la *nada*.

incluida en la esencia de los seres, no lo está tampoco en el objeto de la filosofía primera, que es el ser, tanto que sin escrúpulo se la puede excluir de la ontología. Dicho de otro modo: no tiene la filosofía por qué ocuparse de una propiedad (la existencia) a la que se acepta como constitutiva en cierto modo del ser, pero que no constituye sin embargo parte de su esencia como tal, ya que el ser existente sólo de Dios recibe su existencia. De esta manera, después de haber reducido la existencia a la actualidad de la esencia real, y de haberse negado a distinguir en ella el acto de existir que la pone fuera de su causa, llega naturalmente un suareciano a considerar como indiferente a la naturaleza del ser el hecho de que exista o no. Éste fue uno de los tantos debates que en la Nueva España entablaron jesuitas y dominicos y que tan fructíferas consecuencias tuvo para el desarrollo del pensamiento novohispano.[43]

Una ontología como la de Suárez no incluye pues la existencia en el ser. Mejor dicho: le es indiferente incluirla. Es tan extraña que ni siquiera piensa en tener que excluirla. Simplemente no piensa en ella en absoluto puesto que es por antonomasia lo que no se deja ni incluir ni excluir: es lo inconceptualizable. Ya no era posible llevar más lejos la desexistencialización de la esencia. En todo caso, sobre un nuevo esencialismo refinado bordará la filosofía de Hegel.

Esta es la esencia completamente desexistencializada tal cual el último gran intérprete del pensamiento medieval la transmitió al pensamiento moderno, en aquellos últimos años del siglo XVI y primeros del XVII, en que los descubrimientos irrumpían en todos los dominios, con tantas esencias sumariamente construidas por un pensamiento que las había considerado idénticas a las cosas. Es un hecho de considerable

---

[43] Ramón Kuri Camacho, *El barroco jesuita…, op. cit.*

importancia histórica que Descartes, discípulo de los discípulos de Suárez, no hubiera podido heredar sino una filosofía primera desgajada de su tronco existencial y sin autoridad para dirigir una ciencia de lo existente. Porque esta ciencia iba a pretender darse su propia metafísica, pero como hacía tiempo que una metafísica de la existencia había sido expulsada del territorio de la filosofía, a la hora de convertirse en guía y consejera de un siglo que con tanto ardor se lanzaba a la conquista de un mundo preñado de imprevistas posibilidades y *métodos,* no estaba allí para llenar ese cometido.

Se suele describir la filosofía moderna como una decisiva ruptura con la vieja mentalidad escolástica. Al menos esto es lo que se supone que fue en su comienzo porque, ahora que la filosofía escolástica ha estado muerta durante más de cinco siglos, los filósofos no se preocupan de recordar siquiera cómo murió. Pues hubo algo extraño en torno a su muerte.

La filosofía escolástica murió realmente en la medida en que su *filosofía* de la naturaleza había sido tomada, tanto por sí misma como por sus adversarios, por una *ciencia* de la naturaleza. La aparición de la física matemática no entrañaba necesariamente el abandono de la noción de forma sustancial. No obstante, la reducción de la materia a cantidad era el modo más sencillo de convertir el mundo de los sentidos en tema adecuado para la especulación matemática y, puesto que lo que la ciencia moderna necesitaba era un universo físico de pura extensión, los filósofos modernos decidieron que el universo físico no era en efecto nada más que pura extensión. Habiendo dado este paso, no se preocuparon mucho de la metafísica misma, salvo con el fin de demostrar que esta nueva concepción del mundo de los sentidos no les hacía imposible todavía probar la existencia de Dios, y de un Dios que era realmente el mismo que el Dios cristiano de la escolástica medieval. En relación a la metafísica, la línea divisoria entre la filosofía

medieval y la moderna no corre a través de las obras de Francis Bacon o Descartes; ni siquiera estoy seguro de que corra a través de la *Ética* de Spinoza, pero está fuera de duda que en la época de Hume, los lectores de filosofía habían entrado en un mundo filosófico nuevo.

Lo que los grandes metafísicos del siglo XVII hicieron realmente fue, más que destruir la metafísica medieval, salvar todo lo que aún podían salvarse de ella y, al hacerlo, dieron por filosóficamente supuestas una gran cantidad de cosas. Descartes, por ejemplo, levantó una fuerte protesta contra el mal hábito, que entonces predominaba entre los escolásticos, de oscurecer lo que era autoevidente, definiéndolo, explicándolo y a veces probándolo. Con frecuencia se admira en Descartes, "que partió con tan buen paso y seguro de sí mismo", la soberana facilidad con que comenzó por desechar tantas definiciones nominales, estériles en su opinión, que pululaban en la metafísica de su tiempo. Sin embargo, algunos de entre sus sucesores, y de los sucesores de sus sucesores, se habrán de preguntar más tarde si no habría habido cierta imprudencia en considerar así, como inmediatamente *claras y distintas,* ciertas nociones fundamentales que hubiera sido mejor definir y por ende analizar. Así, por ejemplo, cuando digo: *Cogito, ergo sum*, "Pienso, luego existo", ¿por qué habría de molestarme en explicar qué es el pensamiento y qué es la existencia? Nociones tales como la existencia son en sí mismas perfectamente simples y, además, "no nos ayudan a adquirir conocimiento de ninguna cosa existente".[44] Y esto es cierto, al menos por lo que respecta a la filosofía; pero la significativa observación de Descartes prueba tan sólo que lo que a él le interesaba no era primariamente la metafísica, sino la física.

---

[44] René Descartes, *Principios de la filosofía,* Porrúa, México, 1990.

Por esta razón, cuando se encontró con el problema del ser y la existencia, Descartes lo tomó simplemente como una cuestión ya resuelta. Como alumno de los jesuitas había aprendido la metafísica en las *Disputaciones metafísicas* de Suárez y a este último había que atenerse. Para Descartes (igual que para Heidegger), la filosofía escolástica era Suárez, y por eso, al enfrentarse con el problema de la existencia, negó de plano su distinción de la esencia.

Como el pensamiento en general, también la existencia en general es, pues, una simple noción abstracta, cuyo sentido es sin más tan claro, que al explicarlo no se hace sino oscurecerlo. Wolff y Spinoza se preguntarán más tarde si no habrá obrado Descartes aquí un poco a la ligera pues, en efecto, cargará sobre sí responsabilidades metafísicas mucho más graves de lo que parece haber sospechado.

Reducir la existencia a una simple noción general que no designa nada de actualmente existente era, en efecto, formular una tesis susceptible de múltiples sentidos diferentes que no hubiera sido inútil precisar. Esa tesis puede significar en primer lugar que la existencia en general no existe; pero también puede significar que, en las mismas cosas que existen, ninguna realidad distinta responde al término *existencia.* Fue la tesis que contra Avicena defendió Averroes ya desde el libro primero de su *Comentario menor de la Metafísica de Aristóteles*[45] y es la que probablemente vertebra la fórmula cartesiana del "Pienso, luego existo". Porque si Descartes tan crudamente reprocha a los filósofos de su tiempo creer ver en los cuerpos extensos una materia y una forma, como los borrachos que ven dos cosas

---

[45] Averroes, "Compendio de metafísica", texto árabe, con traducción y notas de C. Quirós Rodríguez, *La filosofía en sus textos,* selección por Julián Marías, Labor, Madrid, 1963.

donde sólo hay una, dispénsales al menos de haber cometido el mismo error a propósito de la esencia y de la existencia.

No hay que dejarse engañar, pues, por las expresiones que emplea Descartes en el célebre pasaje de la V *Meditación* en la que, para mejor demostrar que en Dios la esencia es inseparable de la existencia, nos invita a no confundir su idea con la de las otras cosas, en las que solemos distinguir la esencia de la existencia. Es decir, cuando en el desarrollo de esa *Meditación,* preguntándose si puede uno tener ideas claras y distintas de cosas materiales llega uno a la certeza físico-matemática de que las cosas materiales son en su esencia tal como las concibe uno, ya que la ciencia que tenemos de ellas depende de la idea que tenemos de Dios. ¿Y qué idea tenemos de Dios? Lo siguiente: lo mismo que en Dios la existencia, que es una perfección, es inseparable de su esencia, lo mismo ocurre en las cosas materiales: la naturaleza es necesariamente matemática. Pero Descartes sabe muy bien que, salvo en el caso de Dios, nuestra noción de una esencia cualquiera jamás implica la existencia; pues ni para él ni para Suárez se sigue de ahí que la existencia sea realmente distinta de la esencia en los seres actualmente existentes. Interrogado acerca de esta grave cuestión, Descartes se explica largamente, y como no podía hacer esto sin volver sobre distinciones muchas veces hechas antes de él por escolásticos, prefirió hablar latín "para procurar expresarse mejor".

Lo anterior nos lleva a distinguir con Descartes, entre los modos y los atributos. Los atributos son tales que las cosas (cuyos atributos son), no pueden existir sin ellos, mientras que pueden existir sin sus modos. Por ejemplo, la figura y el movimiento son, en el sentido propio del término, modos de la sustancia corporal, porque el mismo cuerpo puede existir ya en una figura ya en otra, ya en movimiento ya sin él. Estos modos propiamente dichos son, pues, modos de las mismas

cosas. Así, los modos propiamente dichos se distinguen de los atributos como los *modi rerum* [modos de las cosas] se distinguen de simples *modi cogitandi* [modos de pensar]. Esto significa que la relación de los modos con las cosas no es pues la misma que la de sus atributos. Pues las cosas pueden existir sin sus modos, se distinguen de ellos de manera distinta y más profundamente que por una simple distinción de razón. Por el contrario, como no son sino los diversos modos según los cuales nuestro pensamiento concibe una sola y misma cosa, los atributos son realmente inseparables de la cosa. Es decir, ésta no podría existir sin los atributos, y la única distinción que entre ellos y ella es posible introducir es la distinción de razón. La *existencia* es precisamente uno de estos atributos. Descartes propone llamar "modal" la distinción que se debe admitir entre una cosa y sus modos propiamente dichos, pero no admitir sino una distinción de razón razonada entre la cosa y sus atributos. La existencia no se distingue, por consiguiente, de la esencia real sino con distinción de razón, lo cual equivale a decir que no se distingue de ella absolutamente en la realidad sino en nuestro modo de concebirla. Esto es lo que dice expresamente Descartes: mi pensamiento de la esencia del triángulo difiere de mi pensamiento de su existencia como un modo propiamente dicho de mi pensamiento difiere de otro modo propiamente dicho de mi pensamiento; pero no sucede así con el triángulo existente fuera de mi pensamiento.

Por esta distinción de "razón razonada", introducida entre la esencia y la existencia, Descartes se reconoce alumno de los Jesuitas de la Fléche, discípulos a su vez de las *Disputaciones metafísicas* de Suárez. En cierto que en otros pasajes de sus obras, indudablemente más célebres que los que acabo de citar, Descartes opone Dios, cuya esencia incluye la existencia, a las criaturas, en las que la existencia se distingue de la esencia: *Deus est sum esse, non autem triangulus* [Dios es su existir,

un triángulo no es el suyo]. Pero no debemos olvidar que para Descartes lo mismo que para Suárez y sus predecesores escolásticos, la distinción de esencia y de existencia puede entenderse en dos sentidos diferentes. Puede significar en primer lugar que en la criatura la esencia no incluye a la existencia, porque el ser finito no es causa de sí mismo. O puede significar que la causa de la existencia del ser finito es realmente distinta del mismo ser finito. Que es lo que Descartes afirma en el texto citado: *Deus est sum esse, non autem triangulus.* El verdadero problema plantéase sobre otro plano, porque se trata de saber, una vez admitido que el ser finito recibió de Dios la existencia, si la existencia que recibe no forma una sola cosa con su esencia (es decir, si esa existencia no es sino su esencia actualmente existente) o si se distingue de ella realmente, como el acto se distingue de la potencia que la actualiza. Como todos los filósofos cristianos, admite Descartes que un triángulo real no es su existir; pero a la vez niega con Suárez que el acto de existir se distinga realmente de la esencia en el triángulo actualmente existente. El *esse* tomista y el *esse* que interpela Heidegger en la Introducción de *Ser y tiempo* y en *La época de la imagen del mundo*[46] están ausentes del mundo cartesiano.

## La herencia en Wolff

Y entonces Descartes engendró a Spinoza como más adelante a Wolff. Importa no perder de vista este hecho, pues al leer los textos en que Spinoza se explicó a su vez sobre el mismo problema, y muy especialmente en los *Cogitata metaphysica,*

---

[46] René Descartes, "La época de la imagen del mundo", *Caminos del bosque,* Alianza, Madrid, 2005.

encontraremos las mismas cuestiones. Entre las dificultades que Spinoza va examinando, muchas se refieren directamente al problema que estamos abordando; pero hay que notar primero, porque Wolff se lo reprochará más tarde lo mismo que a Descartes, que Spinoza se cree eximido de definir con rigor todas las nociones de que trata. Tal es particularmente el caso de las dos nociones de *esencia* y de *existencia,* tan "claras" en sí mismas que no es posible querer aclararlas más sin oscurecerlas. Pero por ahora no nos detendremos en Spinoza y sí en Wolff, pues este último es un testigo particularmente interesante de la relación Suárez-Descartes y de la diversidad de opiniones de su tiempo.

El profesor Wolff, hombre brillante y honesto pedagogo, sentía como misión propia el mantener viva la antigua disciplina que era la filosofía primera, que los escolásticos concebían reina de las ciencias y de las que, con grave error, había creído Descartes haber podido prescindir. Tenía la convicción de que la verdadera filosofía debía ser seria, pues si el genio no es materia adecuada para la enseñanza de escuela, la seriedad sí lo es, en la misma medida en que la filosofía "seria" es *escolástica* por definición.

Quizá parezca exagerado afirmar que, salvo Spinoza, aun los más grandes filósofos de los siglos XVII y XVIII tenían algo de aficionados. Su trabajo no era ya el propio de "filósofos" y lo que ganaban en libertad y originalidad, lo perdieron en rigor y disciplina técnica. Esto que acabo de decir se verá tal vez con más claridad si menciono a Kant como el primer filósofo que, tras un largo intervalo de brillantes "aficionados", reclamó para sí y su filosofía el derecho a un método "escolástico" de exposición. Tanto si estamos o no de acuerdo con su filosofía, concederemos sin duda que, técnicamente hablando, las doctrinas de Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Husserl y Heidegger pertenecen a la misma clase que las más perfectamente ela-

boradas filosofías y teologías escolásticas de la Edad Media. Ésta ha sido una de las principales razones de la influencia universal que las filosofías alemanas del siglo XIX y XX han tenido. Aun quienes no querían aprender de ellos *lo que* hay que *pensar*, se dieron cuenta de que al menos podían aprender de ellos a *pensar*. Se trata de un modelo de pensamiento que Kant fue capaz de restaurar, y si lo hizo fue porque el profesor Wolff lo había mantenido terca y obstinadamente en sus cursos y lecciones. Sabemos que Kant era consciente del hecho. Pero si Wolff había sido capaz de mantener aquel modelo, fue porque antes de él, Suárez lo había mantenido resueltamente. Y Wolff también era consciente del hecho. Y si Suárez lo había mantenido, era porque él había seguido la costumbre de Santo Tomás (y más extensivamente medieval) de no entablar nunca una disputa filosófica sin antes exponer, comparar y criticar las más famosas opiniones expresadas por sus predecesores sobre la dificultad en cuestión. Suárez también era plenamente consciente del hecho, en tiempos donde Ficino, Pico de la Mirandolla, Francisco Sánchez, Giordano Bruno, Lutero o Calvino devaluaban una manera de filosofar e inauguraban las grandes certidumbres de la *con-ciencia*.

Estas consideraciones no carecen de interés para quien quiera comprender la obra de Wolff tal como la comprendía él mismo. Nos encontramos ante un hombre que, si bien niega hacer uso de las conclusiones metafísicas de la Escuela, tampoco está muy satisfecho de la facilidad con que Descartes se había eximido, sobre la pura razón natural, de aclarar las nociones primeras de la filosofía primera.

Wolff, quien con su obra principal certifica el nacimiento moderno del concepto *ontología,* fiel a la técnica escolástica, inicia el prólogo de su filosofía primera con estas palabras: "La filosofía primera la cultivaron primero los escolásticos con envidiable éxito, pero, después del avasallamiento de la

filosofía cartesiana, cayó en descrédito y se ha convertido en la burla de todos [Philosophia prima invidendis elogiis a scholasticis exornata; sed, postquam philosophia cartesiana invaluit, in contemtum adducta omniumque ludibrio exposita fuit]".[47]

Lo que Wolff advierte es que, desde la época de Descartes (quien inauguró un modo de filosofar de ideas claras y distintas que hizo posibles las "ambigüedades y términos oscuros de la metafísica"), es posible que todavía haya habido metafísicos, mas no ha habido metafísica. Porque el mundo se cansó de ella y, como ciencia distinta, la metafísica ha cesado de existir. Y Kant mismo sólo se hacía eco de Wolff cuando en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* escribía: "Hubo un tiempo en que se solía llamar a la metafísica la reina de las ciencias [...] Ahora, en nuestro siglo, está muy de moda demostrar desprecio hacia ella". "Nuestro siglo" significa aquí el siglo XVIII, que fue el siglo de Wolff y Kant.

Cuando Wolff decide poner fin a aquella decadencia filosófica se percibe el interés en tratar ciertas cuestiones en el mejor ropaje abstracto de las fórmulas escolásticas. Y no es por prurito de hacer "abstracciones", sino porque en ese interés se jugaba entonces toda una concepción de hacer filosofía, a saber: el derecho a mantener al menos la terminología escolástica, pues todo lo que había que hacer era, conservando los mismos términos, construir definiciones mejores y proposiciones más exactamente determinadas. Que es lo que hace en primerísimo lugar, cuando se enfrentar a la palabra *ser*.

Ahora bien, típica actitud de Wolff es llegar al ser sólo a través de la noción de *posibilidad:* "Ente se dice de lo que

---

[47] Christian Wolff, Prólogo a *Philosophia prima sive pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur,* Editio tertia latina emendatior, Verona, 1786. La copia que cito y traduzco descansa en la Biblioteca Nacional de Madrid.

puede existir y, en consecuencia, aquello con lo cual la existencia no es incompatible [Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat]".[48] En otras palabras, "lo que es posible, es un ser" [Quod possibile est, ens est].[49]

La posibilidad es, pues, la raíz misma de la existencia, y por tal razón suele llamarse seres a los posibles. La prueba de ello es que normalmente hablamos de seres pasados o futuros, es decir, seres que ya no existen o que todavía no existen. En ambos casos, su ser no tiene nada que ver con la existencia actual; es, aunque un ser meramente posible, un ser. Ahora bien, para penetrar más profundamente en el conocimiento del ser, lo que tenemos que hacer es investigar las causas de su posibilidad. Y para establecer un ser, preciso es adscribir a su noción partes constitutivas primeras. Porque todo ello debe estar compuesto de elementos compatibles y primeros. Tales elementos se llamarán *esenciales* del ser, porque constituyen la esencia misma. De donde se sigue esta conclusión cuya significación resulta superfluo subrayar: la esencia es lo que primero se concibe del ser y, sin ella, el ser no puede ser.

Estamos, pues, en presencia una vez más de los esenciales como necesarios y suficientes para definir la esencia. Porque los "esenciales" son el corazón mismo de la realidad, es decir, del ser. Por medio de sus "esenciales", es como un ser es posible. Ahora bien, puesto que la esencia del ser es idéntica a su posibilidad, quien reconoce la posibilidad intrínseca de una cosa conoce también su esencia. De todo esto se seguirá esta definición: "La esencia es lo que primero se concibe de un ser, y en lo que se haya la razón suficiente por la que todo lo demás o bien le pertenece actualmente, o bien puede pertenecerle

---

[48] *Ibid.,* p. 134.
[49] *Ibid.,* p. 135.

[Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vel actu insint, vel inesse possint]".[50]

Efectivamente, Wolff ha seguido escrupulosamente un método escolástico en la determinación del ser, pero los resultados conseguidos con dicho método no tenían nada de nuevo. Suárez lo había hecho años atrás, y Wolff, consciente del hecho, lo atestigua en los siguientes párrafos: "Esta noción de esencia, que es lo primero que concebimos del ser, y que contiene la explicación de cualquier cosa que esté presente o pueda estar presente en él, coincide con la noción (de esencia) de los filósofos [Notio ista essentiae, quod sit primum, quod de ente concipitur et ceterorum, cur insint, vel inesse possint, rationem contineat, est notioni philosophorum conformis]".[51] Y más adelante:

> Ciertamente, Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, que entre los escolásticos ha ponderado las realidades metafísicas con particular penetración, como es sabido, en las disputas metafísicas dice que la esencia de una cosa es el principio primero, radical y más íntimo de todas las actividades y propiedades que convienen a una cosa. Y, aunque prueba que la esencia así entendida es lo mismo que la naturaleza de cada cosa vía autoridad de Aristóteles y Santo Tomás, sin embargo, añade inmediatamente que, según una segunda acepción en Santo Tomás, la esencia de una cosa es lo que se expresa en la definición y, por eso mismo, como infiere de ello, la esencia de una cosa es lo que concebimos como conviniendo en primer lugar a una cosa y como debiendo ser establecido como lo primero en la realidad *(esse)* de una cosa, o de

---

[50] *Ibid.,* p. 144.
[51] *Ibid.,* p. 158.

> tal cosa [Sane Franciscus Suarez e Societate Jesu, quem inter scholasticos res metaphysicas profundius meditatum esse constant, in Disputationibus Metaphysicis Tom. I Disput. 2, sect. 4 et 5, s. 57, essentiam rei id esse dicit, quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum ac propietatum, quae rei conveniunt. Quamvis hoc sensu essentiam eandem esse cum natura uniuscujusque rei auctoritate Aristotelis et D. Thomae probet; mox tam addit, essentiam rei secundo dici ex mente D. Thomae, quae per definitionem explicatur, atque adeo, quemadmodum hinc infert, essentiam rei esse illud, quod concipimus primo illi convenire et primo constitui in esse rei, vel talis rei].[52]

Huelgan palabras ante la fuerza del largo texto traducido, pues ciertamente ninguna interpretación o comentario podría agotar su contenido. Lo que no impide que extraigamos una principalísima implicación, a saber: a estas alturas de 1786, el genuino significado de la noción tomista de ser como *acto* de *existir (actus essendi)* está completa y absolutamente olvidada. El filósofo de la existencia que es Santo Tomás ha sido olvidado. La *esencia* del ser contiene en sí misma toda la explicación de la realidad. Aún más, Tomás de Aquino y Suárez piensan exactamente lo mismo en relación a la naturaleza del ser, y ciertamente no es Suárez quien está de acuerdo con Tomás de Aquino, sino Tomás de Aquino es quien está de acuerdo con Suárez, según los párrafos siguientes: "En consecuencia, la noción de esencia que Santo Tomás y Suárez habían tenido en la mente, es la misma que nosotros hemos deducido a priori y que hemos depurado en distinción y determinación [Eadem igitur essentiae notio animo D. Thomae ac

---

[52] *Ibid.,* parte I, sección II, capítulo 3, artículo 169, pp. 72-73.

Suarezii observata fuit, quam nos a priori deduximus et magis distinctam atque determinatum effecimus]".[53]

En síntesis, el suarismo se ha engullido a Santo Tomás a tal grado que proclama a Suárez como el más profundo de los escolásticos, pues su noción de ser es la de la esencia real, como el material mismo del que los seres están hechos y la fuente última de todas las operaciones. Esta uniformidad de la realidad, perseguida por esta especulación de esencias, tiene en Descartes a un célebre discípulo, según la enseñanza recibida en los colegios jesuitas, divulgadores de la metafísica de la esencia de Suárez, él mismo jesuita. "Descartes mantuvo la noción de esencia que había recibido en las escuelas de los padres jesuitas, de la filosofía escolástica [Cartesius notionem essentiae, quam in Scholis Patrum Societatis Jes ex philosophia scholastica hauferat, retinuit]".[54]

Al lector de nuestros días todas estas sutilezas le parecerán, quizás, sólo virtuosismo mental y alambicado. Pero no es así. Son piedras angulares de un edificio que interviene en el fundamento y fin último buscados. Pues uno no deja de preguntarse qué hubiera sucedido si la filosofía moderna, en lugar de enseñar con Suárez que *operatio sequitur essentiam* (la operación sigue a la esencia), hubiera enseñado con Tomás de Aquino que *operatio sequitur esse* (la operación sigue a la existencia). Pero esto hubiera sido lo último que se le habría ocurrido o propuesto hacer a la filosofía moderna. Tal vez hubiera sido otro el juicio de Heidegger sobre la Escolástica medieval y sobre el "sistema" católico, totalmente desnaturalizado y devaluado para estas alturas en que aparece *Ser y tiempo*. Pero Heidegger se atiene en lo esencial a la especulación de Wolff, según la cual

---

[53] *Idem.*
[54] *Idem.*

Suárez es el más grande de los escolásticos a tal grado que se ha tragado a Tomás de Aquino, porque así lo aprendió, primero, del profesor Carl Braig, y después, tal vez del profesor Krebs y de una tradición acostumbrada a decir *lo que era la escolástica*. De ahí su temeraria afirmación citada al principio de este trabajo: "En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la 'metafísica' y filosofía trascendental de la Edad moderna, y determina aun los fundamentos y las metas de la 'lógica' de Hegel".[55] En esta última afirmación se configura el límite, tenso como una cuerda estirada sobre la cual se aventura y se arriesga el Heidegger de los tiempos modernos.

Cuando Wolf se topa con la existencia *(esse),* reconoce en seguida que es algo más que mera posibilidad. Y como el *esse* (la existencia) está fuera completamente del posible mismo, sólo se le puede definir como el complemento de la posibilidad: Hinc existentiam definio per complementum posibilitas.[56]

Y es que en toda la *Ontología* de Wolf la existencia es completamente extraña e indiferente al ser. De la misma manera que Suárez, está totalmente identificado con la desexistencialización de la esencia. Su *Ontología,* completamente limpia de cualquier rastro de existencia, se transmite íntegra en aquellos últimos años del siglo XVIII, siglo de la Ilustración y de la razón sumariamente construida. El hombre prometeico del siglo XVIII que confía en las solas fuerzas de la razón afirma de una manera harto natural la primacía del ser *en* la conciencia porque es una metafísica *sin* existencia. Y cuando el arte, la ciencia, el derecho, la filosofía adquieren su propia lógica y desarrollo, y el mundo de entonces se lanza a la conquista de

---

[55] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo,* FCE, México, 1977, p. 32.

[56] Christian Wolff, *op. cit.,* parte I, sección II, capítulo 3, artículo 169, pp. 72-73.

un universo lleno de posibilidades, la noción wolffiana de ontología está ahí para cumplir su cometido. Sólo que esta ontología de esencias pronto se derrumbará en un mar de contradicciones, reprochándosele esterilidad y ambigüedad de un método con el cual se contentaba y satisfacía. Pero entonces los tiempos ya están maduros, para que la estrella de Kant surja y se convierta en luz y guía de siglos por venir, donde se dará como un hecho que el crepúsculo y derrumbe de la metafísica de la existencia es tal que es imposible encontrarla.

La rapidez con que la escolástica de los siglos XVII y XVIII codificó en manuales la noción de ser esencialista no es sino el testimonio de que, extraviada, ha perdido el sentido de su propio mensaje. La modernidad no hará sino recoger este vacío de ser y Kant sólo se hará eco de dicha tradición. Para él, como para innumerables profesores y estudiantes de filosofía, la Metafísica era Wolff, y lo que había sostenido Wolff era *la* metafísica, así como en el siglo XII para Averroes, la filosofía era Aristóteles y lo que éste había dicho era *la* filosofía.

Partiendo de este supuesto, la *Crítica de la razón pura* se apoyará en última instancia en la tesis de que la bancarrota de la metafísica wolffiana era la bancarrota de la metafísica misma. Tesis demasiado atrevida, si tenemos en cuenta la ecuanimidad y equilibrio que caracterizan a Kant, y que pierde cuando escribe: "Del célebre Wolf, el más grande de todos los filósofos dogmáticos". Es decir, Wolff fue para Kant lo que Suárez había sido para Wolff, y por ello la *Crítica de la razón pura* ha sido escrita como una obra para ser tratada "no popular, sino escolásticamente". Pero uno no puede dejar de sonreír cuando prodiga alabanzas excesivas a Wolff, por encima de Descartes, Spinoza o Leibniz.

Sin embargo, Kant suele ser ponderado y nunca lo fue más en esta ocasión. El wolffismo había arraigado en la Universidad de Koenisgberg y esa era la fuente donde abrevaba.

De modo que no era nada raro que se hubiera familiarizado con las esencias wolffianas. Toda la filosofía de Wolff era ontológica, porque dependía de una ontología que se definía a sí misma como la ciencia del ser en tanto que posible. Y una prueba es ontológica cuando busca en una esencia existencialmente neutra el complemento existencial de su propia posibilidad. De modo que Kant estaba familiarizado con una concepción del ser identificado con la pura posibilidad de su esencia y, por ende, con la tarea imposible de hallar una razón suficiente de la existencia actual en un universo en el que el ser como tal es esencialmente extraño a ella.

Esto cobra singular importancia para entender mejor a Kant, cuando él se refiere al conocimiento decisivo que fue en su vida el descubrimiento de Hume. Cuando Kant escribe que Hume le había "despertado de su sueño dogmático", lo que realmente quería decir era que Hume le había despertado de su sueño wolffiano. Para él, la metafísica era Wolff y, ahora, había que dirigir todas sus baterías contra una metafísica que lo había adormilado.

Ahora bien ¿qué es lo que había descubierto Kant en las enseñanzas de Hume? Esta es otra cuestión que escapa a este trabajo. Nos basta haber señalado el lugar filosófico del ser esencializado y el mundo ontológico que recogió y expandió.

# HEIDEGGER EN 1924: LA INFLUENCIA DE YORCK VON WARTENBURG SOBRE LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE DESCARTES*

*Jae-Hoon Lee*

> El hombre, es decir, el hombre desde el Renacimiento, está listo para ser enterrado.
>
> YORCK VON WARTENBURG

## Introducción

Desde la publicación de los cursos de Heidegger correspondiente al primer periodo de Freiburg y al periodo de Marburgo, podemos seguir y juzgar el desarrollo de los pensamientos de Heidegger antes de *Ser y tiempo*. Proponemos aquí examinar sus investigaciones del año 1924 que versan sobre la interpretación de Descartes. ¿Por qué el año 1924? Porque en 1924 el espíritu de Heidegger experimenta un cambio importante que determina la orientación ulterior de sus pensamientos. ¿Por qué Descartes? Primero, porque la filosofía de Descartes es su mayor adversario;[1] enseguida porque la idea

---

* Traducción de Graciela Pérez Alegría. Revisión de Oscar Daniel Brash Arias y Christian Goeritz.

[1] Holger Zaborowski rechaza esta idea diciendo que oponer a Heidegger y a Descartes es un argumento imprudente y un exceso en la perspectiva. Véase Holger Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld?,* Fischer-

heideggeriana sobre la historicidad y el suelo formada en 1924 se opone, en su precepto, a la filosofía de Descartes.

Si queremos estudiar las fuentes de *ser y tiempo*, hay que tener en cuenta que el movimiento de los textos de Heidegger consta de un punto particular, el cual indica la agitación *(Unberuhigung)* del espíritu de Heidegger. Vamos a descubrir este punto, cuya importancia no está seriamente valorada más que por algunas investigaciones sobre Heidegger.[2] Para

---

Taschenbuch-Verl, Francfort, 2010, p. 22. Contrariamente a esta tesis de Holger Zaborowski, nosotros sostendremos que poner radicalmente en oposición a Descartes y a Heidegger devela, de forma ejemplar, la esencia de la estrategia del pensamiento de Heidegger. Porque la crítica heideggeriana de la subjetividad es reductible a la destrucción del *cogito* cartesiano. En este punto, véase Dieter Thomä, "Die Zeit des Selbst und die Zeit nach danach", *Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Berlín, 1990, p. 234. Emmanuel Faye va más lejos: "La filosofía cartesiana, el neokantismo, la fenomenología tal como la desarrolló Husserl y que se caracteriza por la ausencia de la historia *(Geschichtslosigkeit)* y su carácter de actitud hostil con respecto de la historia *(Geschichtsfeindlichkeit).* Desde esta fecha [1925] los adversarios están claramente señalados", Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autor des séminaires inédits de 1933-1935,* Albin Michel, París, 2005, p. 29. Hay que agregar aquí que los adversarios de Heidegger tienen una sola cara, a saber la filosofía de Descartes. Porque Heidegger critica el neokantismo y la fenomenología husserliana en la medida en que ellos quedan prisioneros del cartesianismo. El neokantismo y la fenomenología de Husserl vienen, dice él, del suelo cartesiano.

[2] Emmanuel Faye evoca la importancia de la influencia de Yorck, sobre la radicalización del pensamiento de Heidegger. Resume el espíritu de las conferencias de 1925 así: "Podemos identificar la orientación general de Heidegger en esta fecha: trabajar en la elaboración de un suelo, adueñarnos de aquel pasado en el que, dice, podemos encontrar las raíces auténticas de nuestra existencia e intensificar las fuerzas vitales de nuestro propio presente. Esta búsqueda del suelo, del enraizamiento auténtico, de la liberación de las fuerzas vitales, es lo que moviliza a Heidegger en su combate por una visión del mundo histórico, siendo entendido que, para él, 'historia' no es otra cosa que 'el advenir que somos nosotros mismos'. En cuanto a este *nosotros,* él designa

aclararlo, comenzaremos por el hecho de que Heidegger leyó la correspondencia entre Dilthey y Yorck un día de vacaciones de Navidad, en 1923,[3] día en que se desencadenó la radicalización de su pensamiento por la lectura de Yorck.

Hay tres textos de Heidegger a examinar: *1) La introducción a la búsqueda fenomenológica*, un curso de Heidegger dado en Marburgo en el semestre del invierno entre 1923-1924.[4] *2) Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, un curso dado a Marburgo en el semestre del verano de 1924.[5] *3) El concepto del tiempo* que fue acabado alrededor del mes de octubre de 1924.[6] Vamos a mostrar que Heidegger somete estas investigaciones a una estrategia por *el combate presente por la visión histórica del mundo.*[7]

Para alcanzar este objetivo, la estrategia consiste en leer Descartes y Aristóteles en la problemática de"retorno al suelo"

---

claramente a los alemanes. Heidegger da por horizonte de sus conferencias no la humanidad, ni siquiera Europa, sino: 'La existencia de toda nuestra Nación'", Emmanuel Faye, *op. cit.,* pp. 24-29. El objetivo de nuestro estudio es mostrar cómo la influencia de Yorck sobre la interpretación heideggeriana de Descartes y de Aristóteles sirve para la formación de este espíritu de *Las conferencias de Cassel* de 1925.

[3] Véanse las cartas de Heidegger dirigidas a Rothacker el 15 de diciembre de 1923 y el 4 de enero de 1924.

[4] Martin Heidegger, GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923-1924),* Friedrich-Wilhelm von Hermann (ed.), 1994.

[5] Martin Heidegger, GA 18, *Grundbegriff der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924),* Mark Michalski (ed.), 2002.

[6] Martin Heidegger, GA 64, *Begriff der Zeit*, Friedrich-Wilhelm von Hermann (ed.), 2004. Sobre la fecha de la redacción de este artículo, véanse las cartas de Heidegger del 21 de septiembre de 1924 y del 2 de noviembre de 1924 dirigidas a Rothacker, y la carta de Heidegger del 6 de noviembre de 1924 dirigida a Karl Löwith.

[7] Martin Heidegger, *Les conferences de Cassel (1925),* texto alemán traducido por Jean-Claude Gens, París, 2003, p. 139.

y, al mismo tiempo, en insistir sobre un nuevo comienzo de la historia. Es en *Las conferencias de Cassel* de 1925 que Heidegger proclamará abiertamente esta estrategia. Nuestro estudio mostrará al fin que poner en oposición el *cogito* cartesiano y la comunidad del pueblo constituye lo esencial de esta estrategia.

## Lo que Heidegger encontró en la correspondencia entre Dilthey y Yorck

El intercambio de cartas entre Heidegger y Erich Rothacker nos hace ver que Heidegger es consciente, desde su publicación, de la correspondencia Dilthey-Yorck (Dilthey-Yorck Briefwechsel)[8] y que Erich Rothacker le propuso efectuar una reseña para la revista recién fundada y editada por Paul Kluckhohn y Erich Rothacker, la *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. La correspondencia Heidegger-Erich Rothacker testifica también que Heidegger leyó la correspondencia de Dilthey-Yorck un día de vacaciones de Navidad en 1923.

En una carta dirigida a Rothacker, Heidegger habla de la superioridad de Yorck sobre Dilthey: "La superioridad del conde Yorck en todas las cuestiones filosóficas fundamentales era, para mí, sorprendente; instintivamente, él tenía medio siglo de adelanto de acuerdo a su tiempo. La dirección en la cual guiaba visiblemente a Dilthey, es la que yo había evidenciado en mis presentaciones sobre Dilthey [...] diciendo que éste nunca lo consiguió".[9] Sin embargo, lo que encontró Hei-

---

[8] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, Erich Rothacker (ed.), Halle, 1923.

[9] "Überraschend war mir die Überlegenheit des Grafen Yorck in allen grundsätzlichen philosophischen Fragen; er war dem Instinkt nach seiner

degger en la correspondencia de Dilthey-Yorck sobre Dilthey viene, afirma él, del hecho de que éste último da un sentido radicalmente nuevo a la vida humana y a la historia.

Según Heidegger, el proyecto de la filosofía de Dilthey consiste en conducir "la realidad espiritual y socio-histórica del hombre, la vida, a una relación científica".[10] Una de las tareas principales de su proyecto es distinguir la vida de la naturaleza. Según Dilthey, el pensamiento moderno impregnado del método científico ignora la irreductibilidad de la vida humana a la ciencia moderna. Además, el hombre no es un sujeto epistemológico que está purificado de la vida histórica. Toda la preocupación de Dilthey es, entonces, liberar la vida histórica de la ciencia moderna o de la epistemología; dicho de otro modo, tomar distancia respecto del objetivismo y del subjetivismo.

Es verdad, hasta cierto punto, que es la obra de Dilthey la que permite a Heidegger tomar distancia con el neokantismo y la filosofía del *ego* trascendental. Sin embargo, el acuerdo entre los dos era parcial. Desde 1919, Heidegger adopta una actitud crítica hacia Dilthey porque éste sigue apegado al ideal de la generalidad histórica y a la problemática de la filosofía de valores.[11]

---

Zeit um ein halbes Jahrhundert voraus. Die Richtung, in die er Dilthey sichtlich drängt, ist die, die ich in meinen Dilthey darstellungen im Kolleg an Dilthey herausstellte mit der Anmerkung, dass Dilthey nie dahin kam", (GA 64, 131).

[10] "Die geistige, gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, das Leben zu einem wissenschaftlichen Verhältnis" (GA 64, 7).

[11] En este punto, véase Martin Heidegger, "Phänomenologie und Transzendentale Wertphilosophie", *Zur Bestimmung der Philosophie,* GA 56-57 *(Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersmester 1919*), pp. 163-165; sobre la comprensión heideggeriana de Dilthey como cartesiana, véase *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.,* p. 9.

Pero en 1924, Heidegger ve a Dilthey bajo la mirada de Yorck. Desde el punto de vista yorckiano, la manera de abordar la cuestión de la historia por parte de Dilthey no es suficiente. La razón es que "las investigaciones diltheyanas no recalcan lo suficiente la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico".[12] Por óntico, él entiende ocular *(okular),* que se produce por la comparación. El método de comparación siempre es estético y se liga siempre a la forma *(gestalt).*[13] No es suficiente tener una visión de mundo o un método de comparación a través del cual aparece la vida como ente histórico sino, más bien, hay que pensar la vida en ella misma, es decir, a partir de su historicidad.

Como Dilthey, Paul Yorck von Wartenburg quería establecer una psicología viva que pudiera servir para comprender la historicidad. Ahora bien, según Yorck, con la desaparición de la cuestión de la historicidad, los Tiempos modernos han perdido la relación interna con la vida y con la nación. El proyecto de la investigación yorckiana consiste entonces en reconocer la historicidad originaria de la vida y de la nación.

Yorck define el presente, es decir, los tiempos modernos, como la época del mecanismo: "La época del mecanismo: Galileo, Descartes, Hobbes está presente de manera potencial".[14] El mecanismo moderno o el conocimiento científico es ciego a la historicidad y al carácter de la vida. Y la raíz del mecanismo reside en la tradición de la metafísica. Para Yorck, la metafísica significa la eternización y la estabilización de los momentos de una conciencia[15]

---

[12] "Diltheys Untersuchungen zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen" (GA 64, 10).

[13] Véase *Briefwechsel,* p. 193 y GA 64, 10.

[14] "Das Zeitalter des Mechanismus: Galilei, Descartes, Hobbes virtuell Gegewart tist", Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstsensstellung und Geschichte,* Felix Meiner, 1991, p. 68.

[15] *Ibid.,* p. 44.

de la cual el resultado es la ausencia del suelo *(Bodenlosigkeit)* y la abstracción de la vida: la metafísica está desligada del carácter de la vida *(Lebendigkeit)* y, por consecuencia, no es histórica. Está en el origen de la ausencia del suelo, en el sentido que excluye la vida y su historicidad.[16]

Para Yorck, como para otros autores del siglo XIX, el termino *bodenständig* significa "arraigado en el país natal".[17] Yorck opone a la ausencia del país natal del judío la *Bodenständigkeit*que. Es el poder del suelo y de la patria y la pertenencia *(Zugehörigkeit)* de la vida a la comunidad histórica. El hombre no existe propiamente más que en la medida en la que pertenece a su país natal o a su propia comunidad.

Es en la meditación sobre sí *(Selbstbesinnung)* que el hombre encuentra su carácter histórico.[18] No es una reflexión sobre la subjetividad, sino que apunta a llenar y a encontrar el sí mismo en la pertenencia *(Zugehörigkeit)* a la historia y a la comunidad histórica en la cual el hombre y el mundo se llenan recíprocamente. Y esta meditación sobre el sí significa el giro hacia el pasado profundo, y dicho de otra forma, hacia la fuente profunda de la consciencia.[19]

---

[16] En este punto, véase Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstsensstellung und Geschichte, op. cit.,* pp. 14 y 27.

[17] "Fest in der Heimatverwurzelt", *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen,* Deutscher Taschenbuch Verl, Münschen, 1999, p. 154. Sobre el uso de la palabra *Bodenständigkeit* en el movimiento juvenil alemán, véase Charles Bambach: "As a cultural shibboleth in the years before the Great war, Bodenständigkeit became part of the German Youth Mouvement's lexicon of 'authenticity', a language that rejected the rootless, urban, and cosmopolitan style of their parents' bourgeois existence for a more rooted connection to the natural landscape", *Heidegger's roots: Nietzsche, National socialism and the Greeks*, Cornell University Press, 2003, p. 42.

[18] Sobre la meditación del sí *(Selbstbesinnung)*, véase Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstsensstellung und Geschichte, op. cit.,* p. 38.

[19] "Es muss eben von Neuem wieder einmal hinabgestiegen werden zum tiefen Quelle des Bewusstseins um neues Lebenswasser zu schöpfen", Briefwechsel, p. 244.

Resumido, la meditación sobre el sí busca la esencia del hombre en su pertenencia a la historia entendida como pasado originario y a la comunidad histórica de la que el principio es el pasado originario.

Es en esta perspectiva que él critica al judío: "Se observó que la ausencia de tierra del exiliado por largos años tuvo como consecuencia la ausencia del suelo de la consciencia judía de Dios".[20] Según Yorck, la vida judía se caracteriza como ausencia de suelo, ausencia de tierra y ausencia de poder, porque el judío perdió el carácter de la vida y por su relación abstracta con Dios –en pocas palabras, el judío es sin historia propia.

Yorck pone la consciencia judía y el hombre moderno en oposición al pueblo heroico:[21] sólo éste se encuentra sobre su propio suelo y puede exigir su propia historicidad. El hombre moderno, es decir, el hombre después del Renacimiento, tiene el mismo destino que el del judío en la medida en la que se olvida, con Descartes, de interrogarse sobre el sentido histórico del "yo soy" y su historicidad. Si hay una vida originaria y un verdadero suelo, hay que buscarlos en el pasado: "Me asusta la celda monástica del hombre moderno en una época en la que la agitación de la vida es tan grande, en la que cualquier saber debe ser un poder. Pero si la ciencia tiene un suelo, es el de un mundo pasado, el de los Antiguos".[22]

---

[20] "Es ist bemerket worden, dass die langjährige Landlosigkeit der Exilierten die Bodenlosigkeit des jüdischen Gottesbewusstsens zur Folge gehabt habe", *ibid*., p. 46.

[21] "Wie nun aber die Individuen verschiedentlich begabt sind, wennglecich innerhalb der nämlichen Grundbestimmtheit, so stellen sich im Laufe der Geschichte verschieden beanlagte Nationen dar, von denen aber nur diejenigen Geschichtlichkeit beanspruchen können, deren besondere Anlage Effekt einer radikalen Urteilung ist. Nur diese sind die Heldenvölker. Hiermit ist gewissermassen ein geschichtlicher Naturboden gegeben", Paul Yorck von Wartenburg, Bewusstsensstellung und Geschichte, *op. cit*., p. 56.

[22] Martin Heidegger, *Les conferences de Cassel (1925), op. cit*., p. 209.

Es principalmente de estas ideas de Yorck que Heidegger toma la noción de la historicidad, y la exigencia del suelo para la filosofía.[23] Lo que encontró Heidegger en el pensamiento de Yorck se resume así: La historia de la vida humana no es posible más que en la medida en la que el hombre tiene su propio suelo en sí mismo.

Sin embargo, Heidegger no reitera la posición de Yorck. Él dinamiza el suelo: *yo* soy el suelo, en la medida en la que tengo *nuestro* propio pasado, que es al mismo tiempo *nuestra* propia virtualidad del advenir.[24] Por lo tanto, hay que prestar atención a esta influencia de Yorck sobre Heidegger para entender bien el desarrollo de los pensamientos de Heidegger en 1924.

## Descartes en Heidegger en 1924: *Introducción a la investigación fenomenológica*

### *La introducción del concepto yorckiano del suelo en la interpretación de Descartes*

Le lectura heideggeriana de Descartes en la *Introducción a la investigación fenomenológica* tiene caras que traducen: el entrelazamiento de dos momentos de su pensamiento, uno antes de 1924 y el otro después de 1924. De un lado, Heidegger sitúa a Descartes en la tradición escolástica. De este punto

---

[23] Sobre la exigencia del suelo para la filosofía, véase GA 17, pp. 276-277: "Die Forschungselbst, die sich diese Aufgabestellt, stehtausserhalbdessen, was man als Philosophie im landläufigen Sinne bezeich net. Sie stellt sichledglich die Aufgabe, den Boden für so etwas auszubilden". Heidegger habla más abiertamente de la exigencia del suelo para la filosofía en *Les conferences de Cassel*.

[24] Véase *Der Begriff der Zeit, op. cit.,* p. 12 y *Les conferences de Cassel*, *op. cit.,* pp. 193 y 203-209.

de vista, el *cogito* cartesiano (o la *res cogitans*) es una herencia de la definición escolástica del hombre como *ens creatum*. En esta definición, él subraya, falta el sentido de la facticidad de la vida. En efecto, antes de 1924, Heidegger comprende el *cogito* cartesiano en oposición a la facticidad de la vida, en particular con el concepto agustiniano de la vida: "El pensamiento de Agustín fue diluido por Descartes. La certeza de sí-mismo y la posesión de sí-mismo en el sentido de Agustín es distinta a la evidencia cartesiana del *cogito*".[25] Del otro, a partir del año 1924, ve a Descartes a través del prisma del problema del suelo. Desde este punto de vista, el cartesianismo es un suelo a partir del cual son generados el subjetivismo y la tendencia de la teoría del conocimiento. Pero este suelo no es un verdadero suelo, porque es el suelo para el pensamiento de la ausencia del suelo *(Bodenlosigkeit).* El suelo cartesiano se borra él mismo, porque olvida su historia.[26] Ahora bien, estos dos momentos del

---

[25] En este tema, véase GA 60, *Phänomenologie des religiöse Lebens*, pp. 298-299: "Vita (Leben) ist kein blosses Wort; kein formaler Begriff, sondern ein Strukturzusammenhang, den Augustin selbst gesehen hat, allerdings mit noch nicht ausreichender begrifflicher Schärfe. Diese ist auch heute nicht erreicht, weil die Betrachtung des Selbst als Grundphänomen von Descartes in eine andere, abfallende Richtung gebracht worden ist, wovon dann die gesamte neuere Philosophie nicht losgekommen ist. Augustins Gedanken wurden von Descartes verwässert. Die Selbstgewissheit und das Sich-selbst-Haben im Sinne Augustins ist etwas ganz anderes als die cartesische Evidenz des cogito". **Véase igualmente Theodore Kiesel: "Augustine's Confessi**ons penetrates much more deeply into the self-world than Descartes, for exemple, who take his starting point from modern science", *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993, p. 77. Hay que recordar que al inicio de los años veinte Heidegger interpreta el *cogito* cartesiano en el contexto religioso. En este punto, véase la carta de Heidegger a Karl Löwith del 13 septiembre de 1920: "Für das Cogito kommt für mich die ganzechristliche Philosophie in Betracht".

[26] Véase GA 17, 214: "Der Boden für diese spezifische Tendenz der Geschichtsfeindlichkeit liegt hier bei Descartes... "

pensamiento de Heidegger no están opuestos, porque él integra sus pensamientos de antes de 1924 en la problemática del suelo que lo obsesionarán hasta el final, y esto después de su lectura de Yorck. Resumido, la figura de Descartes para Heidegger en 1924 es la muestra de la evolución de su pensamiento de una etapa a la otra.

Sobre la utilización heideggeriana del término *suelo,* una dificultad reside en el hecho de que no es fácil determinar el momento en el que dicho término es transformado de una palabra banal a una palabra técnica. Sin embargo, del hecho de que la palabra *suelo* aparezca con mucha frecuencia en la segunda y tercera partes de la *Introducción a la investigación fenomenológica* de 1924, mientras que en la primera parte y en los textos de Heidegger de antes de 1924 utiliza esta palabra contadas veces, podemos concluir que la segunda parte haya sido redactada o modificada después de su lectura de Yorck. Hay más: mientras que él utiliza la palabra *suelo* en la segunda y tercera partes, su utilización rebasa el alcance del sentido banal de esta palabra. A partir de la segunda parte, ésta se convierte en palabra técnica que indica el suelo yorckiano como pasado-posibilidad, aunque Heidegger la utiliza en ciertos casos en el sentido banal. Así, nos limitamos por ahora a formular una hipótesis muy probable: la segunda parte fue proferida por Heidegger a principios de 1924 después de su lectura de la correspondencia Dilthey-Yorck.

Notablemente, es cuando Heidegger analiza las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en la segunda parte de la *Introducción a la investigación fenomenológica* que el concepto yorckiano del suelo-pasado aparece, por primera vez, en Heidegger. En efecto, en el capítulo 18 de GA 17, Heidegger vincula el cartesianismo a un suelo: "Éstas [las categorías fundamentales *consciencia, persona, sujeto*] fueron empujadas sobre un suelo de experiencia del ser completamente diferente

y son, según su tendencia conceptual, sin común medida con lo que queremos mirar como *Dasein*".[27] Además, en el capítulo 19, él explica la labor de la segunda parte con relación al concepto del pasado: "Uno debe volverse hacia un estado auténtico de la preocupación en su pasado originario". Este regreso al ser auténtico de la preocupación por la determinación de su estado de abertura *(Erschliessend Seins)* es un regreso al marco de investigación que se llama Descartes".[28] No es exagerado, entonces, decir que es al menos a partir de 1924 y de la segunda parte de la *Introducción a la investigación fenomenológica* que los pensamientos de Heidegger se ven teñidos por "el espíritu del conde Yorck".

### *Descartes en la genealogía de 1924*

Es inútil distinguir el proyecto de la *Ontología* de 1923 de la tesis de 1924 sobre el regreso al suelo para ver bien el efecto traído en su pensamiento por la introducción del concepto yorckiano del suelo. Como lo vamos a ver, no hay ruptura entre los dos, sino una radicalización del tema sobre un nuevo fondo.

El objetivo del curso intitulado Ontología (la hermenéutica de la facticidad) dado en Freiburg durante el semestre de verano de 1923[29] es criticar o destruir hoy en función de la posibilidad de la facticidad del *Dasein*. El término heide-

---

[27] "Dass sie auf einem ganzanderen Boden der Seinserfahrungerwachsen und ihrer Begriffstendenznachdemunangemessensind, was wirals Dasein in den Blickbekommenwollen", GA 17, 113.

[28] "Man muss auf eineigentliches Sein der Sorge in ihrerursprünglichen Vergangenheitzurückgehen. Dieser Rückgang auf das eigentliche Sein der Sorgefür das Bestimmen ihres Erschliessendseinsistein Rückgang zu einem Forschungszusammenhang, der den Namen Descarteträgt", GA 17, 117.

[29] Martin Heidegger, GA 63, *Ontología. (Semestre de verano de 1923)*, Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), 1988.

ggeriano *Faktizität* (facticidad) significa aquí la manera de ser de nuestro propio *Dasein* que es en cada caso *(jeweilig)* del *Dasein*. Este ser-en-cada-caso *(Jeweiligkeit)* del *Dasein* indica "el carácter histórico de nuestro *Dasein*" (GA 63, 29).

El camino que toma Heidegger para desembocar en la destrucción del hoy es la investigación de la historia de la disimulación *(Verdeckungsgeschichte)* (GA 63, 75). Sin embargo, esta historia no se manifiesta más que desde el punto de vista del origen o *arkhé* purificado de lo que determina el hoy. El curso de ontología de 1923 presupone, entonces, una arqueología. En efecto, la demolición *(abbau)* quiere decir, en Heidegger, el regreso *(Rückgang)* al pensamiento de Aristóteles entendido como *arkhé:*

> La demolición se llama aquí: regreso a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver como algo original viene a su caída y a su disimulación y para que nos demos cuenta que estamos en esta caída. Es necesario entonces restablecer la posición original tomando en cuenta nuestra posición actual, es decir, que es, de acuerdo con la situación histórica diferente, otra cosa y, sin embargo, la misma.[30]

En esta arqueología, la fenomenología husserliana de la consciencia, la filosofía de Brentano, el neokantismo de Dilthey –es decir, toda la filosofía moderna– aparecen alejadas del *arkhé* en virtud de que se fundan todas sobre el cartesianismo, el

---

[30] "Abbau, das heisst hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, dass wir in diesem Abfallstehen. Entsprechend unserer Stellung ist die ursprüngliche Stellung wieder neu aus zu bilden, d.h., sie ist entsprechend der geänderten historischen Lage etwas anderes und doch das" (GA 63, 76).

cual tiene como principio el *ego* epistemológico (véase GA 63,67-73). La caída que comienza desde el nacimiento de la filosofía con la actitud teórica del platonismo se acelera y se apoya sobre otro fondo, es decir, sobre el *cogito cartesiano.*[31] Para volverse hacia el *arkhé,* hay que destruir entonces el *cogito.* La arqueología heideggeriana vuelve necesaria una batalla para el *arkhé,* de lo que Heidegger hablará abiertamente en 1924.

Sin embargo, el sentido del término *regreso* en "el regreso a Descartes" *(Rückgang zum Descartes)* de la segunda parte de la *Introducción a la investigación fenomenológica* ya no es el mismo que en "el regreso a Aristóteles" de la *Ontología,* ni que el de la primera parte de la *Introducción a la investigación fenomenológica*. La diferencia no reside en el hecho de que uno habla de Aristóteles y el otro de Descartes, sino en el cambio radical del sentido del término *regreso.* Para la arqueología de 1923, los regresos a Aristóteles y a Descartes conciernen a la posibilidad de la facticidad originaria del *Dasein*, y el regreso a Descartes era, en revancha, el regreso a la posibilidad del uno moderno. Pero para el Heidegger de 1924, el regreso significa el regreso al suelo. Él designa el *Dasein* como generado a partir del suelo, es decir, como efecto del suelo. En esta perspectiva genealógica, el Heidegger de 1924 afirma que el suelo determina el *Dasein,* mientras que en la arqueología de 1923, la manera como las cosas se manifiestan se funda sobre la facticidad del *Dasein;* éste no es algo que flota en el

---

[31] Heidegger atribuye la tendencia teórica del pensamiento moderno a Descartes definiendo el *cogito* cartesiano como la preocupación por la curiosidad. Sobre la crítica heideggeriana de la curiosidad, véase GA 63, 103 y GA 17, 298; pero la *Investigación de la verdad* de Descartes nos hace ver que el conocimiento no vive como una curiosidad insaciable. Véase René Descartes, *Investigación de la verdad por la luz natural*, traducción y notas de Emmanuel Faye, París, 2010, pp. 76-78.

aire, sino que está enraizado en el suelo. Cuando Heidegger habla del *Dasein* en 1924, no es cualquier *Dasein,* sino el *Dasein* que se funda sobre tal o cual suelo.

En esta genealogía heideggeriana del Dasein, el cartesianismo entra doblemente en juego. Por un lado, Heidegger interpreta el cartesianismo como el suelo para los pensamientos modernos y para la tendencia de la actitud hostil hacia la historia *(Geschichtsfeindlichkeit).*[32] En esta perspectiva, Descartes aparece como un suelo sobre el cual se fundan todos los pensamientos, cuyo principio es la conciencia, el yo y la subjetividad, etcétera; por ejemplo el neokantismo, Brentano y Husserl.[33] El deseo por el conocimiento en el sentido moderno tiene por suelo el *cogito* cartesiano. Pero aún hace falta remontarse a la teología escolástica para encontrar un suelo para el suelo cartesiano. En efecto, Heidegger reenvía la *res cogitans* de Descartes a la tradición escolástica que define al hombre como *ens creatum*. Por otro lado, el *cogito* cartesiano o el hombre moderno aparece desarraigado,[34] porque el hombre moderno olvida su propio pasado y su propio suelo al preocuparse por el conocimiento. En este sentido, Heidegger estigmatiza la filosofía de Descartes como el suelo de la actitud hostil respecto de la historia *(Geschichtsfeindlichkeit).* Un pensamiento que no tuvo su propia historia, ni su propio pasado es designado por Heidegger y Yorck como ausencia del suelo *(Bodenlosigkeit).*[35]

---

[32] Véase GA 17, 214 y 255.

[33] Sobre el suelo cartesiano para la fenomenología de Husserl, véase GA 17, 278.

[34] Véase GA 17, 135 y GA 17, 143 y 222.

[35] Se debe recordar que Yorck aborda el problema del suelo desde una perspectiva antisemita. De hecho, le escribe a Dilthey: "Debo agradecerle por todos los casos especiales en los que saca de las catédras la magra rutina judía, a la que le falta conciencia de la responsabilidad del pensamiento, así como la pérdida de la raza y el entero sentimiento de un suelo psíquico y

La genealogía heideggeriana designa la filosofía de Descartes como una situación decisiva, primero porque la preocupación por el conocimiento, que se generó en la filosofía griega,[36] reposa, a partir de Descartes, sobre el sujeto conocedor; enseguida, porque los elementos escolásticos de la filosofía cartesiana se repiten sobre un nuevo suelo, es decir, en la problemática de la subjetividad. Según Heidegger, la filosofía moderna de la subjetividad nació sobre el suelo cartesiano. Cuando Heidegger habla del regreso a Descartes, se trata finalmente de mostrar el suelo sobre el cual la caída de la experiencia del ser se aceleró.

Heidegger se sirve del regreso al suelo cartesiano para la destrucción del hoy. En efecto, lo que determina el hoy es, según él, el suelo cartesiano. Si toma como tema del curso el regreso a Descartes, es para mostrar claramente sobre qué suelo se encuentra el objeto de la destrucción y para purificar el espíritu y la historia del suelo cartesiano. Sin embargo, el suelo que determina el hoy se levanta en forma de pasado.[37] Es la razón por la cual Heidegger muestra la destrucción del hoy como combate con el pasado: "Desde el inicio, la orientación histórica de la destrucción no es recorrer una serie de visiones del mundo, sino la destrucción es más bien un combate con el pasado, para asegurarse de que éste es llevado a su propio Ser por la objetividad propia de la destrucción". Hay

físico", *Breifwechsel…*, *op. cit.,* p. 254. De parte de Heidegger, en vez de analizar las *Meditaciones metafísicas* de Descartes puramente a un nivel metafísico, introduce la noción racista de suelo en su análisis "Der Semipelagianismus fasste besonders in Südfrankreich Boden, in der Gegend von Massilia" (GA 17, 155). En las conferencias de Cassel de 1925, hablará abiertamente del carácter nacional o racista del concepto de suelo. Complemento: "la ciencia está bien…"

[36] Véase GA 17, 115.

[37] Véase GA 17, 119.

que decir, entonces, que Heidegger en 1924 se dirige hacia la destrucción del cartesianismo para purificar y liberar al mundo y al espíritu del pasado-suelo cartesiano *(à supprimer)*. Podríamos preguntarnos aquí si Heidegger da un acceso al suelo originario purificado del cartesianismo en el curso para el semestre de invierno de 1923-1924. Sin embargo, Heidegger limita el alcance de este curso a arruinar el suelo cartesiano y el mundo que fue construido sobre él.

### *La introducción del concepto yorckiano del suelo en la interpretación de Aristóteles: conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*

Es en los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, es decir, en el curso para el semestre de verano de 1924 que Heidegger profundiza los temas del suelo y del apego al suelo *(Bodenständigkeit)* analizando a Aristóteles. Ahora bien, en lo que concierne al programa escolar de la universidad de Marburgo, un hecho merece nuestra atención: para el semestre de verano de 1924, un curso sobre Agustín estaba previsto para Heidegger,[38] pero el curso sobre Aristóteles lo remplazó. Parece que esta modificación del programa del curso se debe a la agitación suscitada por su lectura de Yocrk. Porque, para el Heidegger teñido por el espíritu del conde Yorck, ya no se trata de analizar a Agustín con el fin de exponer la facticidad de la vida, sino mostrar un verdadero pensamiento del suelo. Es la razón por la cual Heidegger pone, desde 1924, a Descartes en oposición a Aristóteles, mientras que antes de 1924, la

---

[38] Véase GA 17, 276 : "Über diese Zusammenhänge werde ich in der Augustin-Vorlesung das Wichtigste herausstellen [...]" Esta frase hace alusión a un curso sobre Agustín previsto para el semestre de verano de 1924.

filosofía de Descartes se oponía a Agustín. En 1924 se desata un combate entre Aristóteles y Descartes, es decir, entre dos pasados. Mientras que Heidegger designa con Descartes el suelo para arruinar e individuos para enterrar, y con Aristóteles el regreso al suelo originario y el *Dasein* auténtico. Es pues probable que la sustitución de Agustín por Aristóteles traduzca un cambio de dirección en el pensamiento de Heidegger influenciado por su lectura de Yorck. Hay más: su lectura de Yorck se acompaña de la radicalización de su interpretación de Aristóteles. Mientras que en 1921-1922 él interpreta la filosofía de Aristóteles en la perspectiva de la facticidad de la vida, en 1924 ve a la filosofía de Aristóteles desde el punto de vista del apego al suelo *(Bodenständigkeit)*.[39]

Aquí debemos considerar dos momentos en su pensamiento de 1924 para ver la estrategia que constituyen las lecturas heideggerianas de Descartes y de Aristóteles: primero, la radicalización del pensamiento de Heidegger provocado por su lectura de Yorck comienza por la destrucción de Descartes, y crece más en su lectura "ayorckiada" de la filosofía de Aristóteles y se lleva a cabo al mismo tiempo, por el regreso al suelo griego. La interpretación heideggeriana de Aristóteles está, pues, en las antípodas de la de Descartes.

Examinemos cómo Heidegger interpreta a Aristóteles poniéndolo en oposición a Descartes. El propósito de los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica (Grundbegriff der aristotelischen Philosophie)* es la búsqueda de un suelo

---

[39] Hay tres etapas en el desarrollo de la interpretación heideggeriana de Aristóteles: primero, en 1921-1922, él interpreta a Aristóteles en la problemática de la facticidad de la vida (véase GA 61 y 62 y *Natorp Bericht*); segundo, en 1924, introduce los conceptos del suelo y del apego al suelo en su interpretación de Aristóteles (GA 18); tercero, en 1931, comprende la filosofía de Aristóteles a partir del concepto de la fuerza *(Kraft)* (GA 33).

a partir del cual se generan los conceptos fundamentales de Aristóteles: "Hace falta ver el suelo sobre el cual impulsaron estos conceptos fundamentales y ver cómo los impulsaron, es decir, estos conceptos fundamentales deben ser considerados para su conceptualización específica, de modo que nos preguntemos cómo son vistas las cosas aquí examinadas, sobre qué hay que interrogarlas, y de qué manera están determinadas".[40] Y, según Heidegger, Aristóteles trae por primera vez la investigación de la ciencia al suelo,[41] es decir, a esta vieja pregunta: "τί τὸ ὄν, "qué es el ente" [quien] es propiamente la pregunta de ser del los entes: τίς ἡ οὐσία".[42] Ahora es claro que Heidegger comprende la omisión de la pregunta del sentido del ser, atribuido al suelo cartesiano, como opuesto al suelo griego; dicho de otra forma, como ausencia del suelo.

El acceso al suelo aristotélico se encuentra, dice él, en la búsqueda del οὐσία que significa en Aristóteles el ser de los entes y el carácter del ser *(Seinsheit).*[43] Siguiendo el sentido aristotélico del οὐσία, Heidegger explica el carácter del Da del οὐσία en estos términos:

> οὐσία es un ente, que está ahí de una forma acentuada para mí, a fin de que yo pueda utilizarlo y que se encuentre a mi disposición. Trato cotidianamente con él que está ahí para mi comercio diario con el mundo. Incluso si estoy ocupado con la ciencia, el οὐσία es un ente privilegiado y fundamental, en la medida en la que él es

---

[40] GA 18, 4.

[41] "Aristoteles bringt zum ersten Mal die wissenschaftlichen Forschung auf diesen Boden, einen Boden, den Plato selbst nicht einmal geahnt hat" (GA 18, 26).

[42] "Die alte Frage, τί τὸ ὄν, Was ist das Seiende ? sei, eigentlich die nach dem Sein des Seienden: τίς ἡ οὐσία" (GA 18, 26).

[43] GA 18, 22.

> el ente en su ser, en el *cómo* de su ser. Igualmente, en el sentido corriente, el *cómo* de su ser se sobreentiende. Cómo del ser significa *Dasein* según la manera de estar disponible. Así, aquí tenemos un índice del hecho de que *Dasein*, para los griegos, siempre significa ya *Da-sein*. La explicación suplementaria del ente en su ser debe orientarse según esta pregunta: ¿qué es el "allí" *(Da)*? Su ser se vuelve visible por la explicitación del carácter-allí del ser.[44]

La usiología heideggeriana en los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica no cuestiona, de hecho, qué es el allí *(Da)*. Y si el Da es aquello de donde parte el ser de los entes, es porque él es el suelo al cual están apegados el *Dasein* y los entes: el *Da* es el suelo que hace posible el ούσία y el *Dasein;* "veo un ente-allí con relación a un ser, como está allí como el que ha venido de…"[45]

Hay que recalcar que Heidegger hace hincapié en la pertenencia del Da mío o, si el *Dasein* se entiende como el ser común *(Miteinandersein,* κοινωνία*),*[46] de nosotros. Al *Da* pertenece

---

[44] "ούσία ist ein solches Seiendes, das in einer betonten Weise für mich da ist, so dass ich es brauchen kann, dass es mir zur Verfügung steht, mit dem ich tagtäglich zu tun habe, dasjenige Seiende, das in meinem tagtäglichen Umgang mit der Welt da ist, auch wenn ich Wissenschaft treibe, ein bevorzugtes, fundamentales Seiendes als in seinem Sein Seiendes, im Wie seines Seins. Auch in der geläufigen Bedeutung ist das Wie des Seins mitgemeint. Wie des Seins besagt Dasein in der Weise des Verfügbarseins. Das gibt uns einen Fingerzeig dahin, dass Sein für Griechen von vornherein heisst Dasein. Die weitere Aufklärung des Seienden in seinem Sein hat sich zu bewegen in der Richtung der Frage: Was ist Da ? Aus der Aufklärung des Da-charakters des Seienden wird sein Sein sichtbar", GA 18, 25.

[45] "Ich sehe ein Daseindes hinsichtlich eines Seins, wie es da ist als herkommend aus... ", GA 18, 35.

[46] Heidegger volverá a este tema en *Koinon* (GA 69) y relacionará el concepto de *koinon* con el pensamiento de la raza. En este texto de *Koinon*, la experiencia del ser se comprende como subjetividad. Entonces, la subjetividad

entonces un límite (πέρας) que distingue lo que pertenece al *Da* de lo que no pertenece. Heidegger dice que "el límite, la delimitación, constituye el carácter-allí auténtico, y que la totalidad del ente aludido debe ser visto en este límite [πέρας]".[47]

Πέρας (el límite) hace posible la propia apariencia de un ente. En este sentido, πέρας es εἶδος (la forma). A este carácter del límite, él agrega el concepto de τέλος (fin).[48] En este límite, entendido como τέλος, los entes pueden existir propia-mente *(eigent-lich),* como lo que está apropiado *(er-eignet)):* son, entonces, propiedades *(Eigen-tum).*

Realzando el sentido cotidiano de la palabra οὐσία, Heidegger afirma que la casa es el *aquí (Da)* de lo que me pertenece (véase GA 18, 26). Y el carácter de πέρας de *aquí* (*Da)* se confirma en el concepto de la casa, porque ésta tiene un principio o un límite que distingue lo que me pertenece de lo que no me pertenece. Heidegger va más lejos: interpreta el *aquí* como comunidad *(Gemeinschaft),* más preciso como *Polis,* como casa del ser común *(Miteinanderseins);* dicho de otro modo, *nuestra* casa (véase GA 18, 101). Porque el ser en común pertenece por naturaleza al concepto *Dasein,* la comunidad aparece como *aquí* del ser en común.

Así, vimos cómo el uso de Heidegger de los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica desemboca en formular un concepto de la comunidad. Ésta tiene su propio suelo a partir del cual los conceptos fundamentales se generan. Es lo

---

no es únicamente un objeto a criticar. Parece que hay una transformación de la actitud de Heidegger hacia el sentido de la subjetividad.

[47] "Dass die Grenze, Begrenztheit den eigentlichen Da-charakter ausmacht", GA 18, 38; "Dass innerhalb dessen [πέρας] das Ganze des betreffenden Seienden zu sehen ist", GA 18, 38-39.

[48] "πέρας ist nicht nur εἶδος, sondern τέλος. τέλος heisst, Ende im Sinne der Fertigkeit, nicht Ziel oder Zweck", GA 18, 38-39.

que Heidegger llama el apego al suelo (la *Bodenständigkeit*): los entes dependen del suelo y se mantienen sobre el suelo. Y el suelo es lo que lleva el *Dasein* en sí. Es el *Da* (aquí) del *Dasein*.

Es evidente, entonces, que Heidegger entiende el suelo como condición *a priori* de la comunidad.

Hay todavía un punto sobreentendido a destacar en el curso sobre Aristóteles: en éste, él nunca habla de Descartes. Sin embargo, el suelo cartesiano se presupone como el contrario al suelo griego. En efecto, en el capítulo 47 de la *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger prevé una búsqueda del origen verdadero, que se opone al suelo cartesiano y a la preocupación por el conocimiento: "En la medida en que el dominio de la preocupación por la formación científica nos ha conducido hoy a esta situación particular en que todos los ámbitos de la vida y todos los mundos del ser están teorizados de una manera característica, surgida de la tarea fundamental de volver a esta teorización a fin de recuperar la posible posición de base".[49] Así se imponen en Heidegger las necesidades de la búsqueda del suelo griego y de la oposición entre el suelo cartesiano y el suelo griego *a priori* de la comunidad.

### *Descartes en la cuestión del sentido del ser del* sum: *El concepto del tiempo (1924)*

El artículo *El concepto del tiempo* de 1924 se distingue de los dos cursos de Heidegger dados en Marburgo en el mismo

---

[49] "Sofern nun aber für uns heute die ausgezeichnete Lage besteht, dass durch die Herrschaft der Sorge der Wissenschaftsausbildung alle Lebensgebiete und Seinswelten in einer eigentümlichen Weise theoretisiert sind, entsteht die Grundaufgabe, erst einmal hinter diese Theoretisierung zurückzugehen, um aus dem Dasein selbst die mögliche Grundstellung neu zu gewinnen", GA 17, 269.

año en el que la influencia de Yorck Von Wartenburg toma un mayor desarrollo. Vimos a Heidegger introducir el concepto yorckiano del suelo en sus interpretaciones de Descartes y Aristóteles. Pero en *El concepto del tiempo* no se trata solamente de revelar el suelo o el pasado, ya sea para arruinarlo o para regresar a él, sino de situar la noción del suelo en la problemática de la historicidad que extrajo de Yorck.

En cuanto a la relación del pasado (o del suelo) y la historicidad, Heidegger dice que el *Dasein* es histórico, porque lleva su pasado en su ser (GA 64, 95): el suelo es la posibilidad del *Dasein* que tiene en su ser y a partir del cual es generado. Él recalca en muchas ocasiones que el pasado no es el presente que ya no existe. De hecho, según Heidegger, el pasado que trae el Dasein en sí es el "haber-estado seguro" de un "ser-a advenir".[50] El pasado se concibe aquí como ad-venir. Inútil paradoja porque, para Heidegger, el pasado como suelo y *haber-sido (Gewesen)* y *el ser a advenir* como suelo a advenir son libres del tiempo. Esto nos permite decir que Heidegger comprende el suelo como *a priori* al tiempo sucesivo, dicho de otra forma como a priori al *Dasein* y del *Dasein*. Este *a priori* determina la dirección y la historicidad.

Aquí se plantea una pregunta: ¿cómo se orienta la historicidad hacia el *a priori* que es libre del tiempo sucesivo? La respuesta de Heidegger a esta pregunta es que la historicidad es la movilidad específica *(spezifische Bewegtheit)* que no cae en el tiempo.[51] Acerca de esta movilidad *(Bewegtheit),* el con-

---

[50] "Das gewisse Gewesensein eines Zukünftigseins", GA 64, 94.

[51] Sobre la movilidad *(die Bewegtheit),* véase *Ser y tiempo*, § 72: "**Die Verfassungsganzheit der Sorge aber hat den möglichen Grund ihrer Einheit in der Zeitlichkeit. Die ontologische Aufklärung des Lebenszusammenhangs, das heisst der spezifischen Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins muss demnach im Horizont der zeitlichen Verfassung dieses Seien-**

cepto del tiempo muestra que el adelanto *(Vorlaufen),* que es la movilidad auténtica del *Dasein,* no deja venir a sí mismo en un presente algo como "aún-no-presente", pero el adelanto deja el "ser-a-advenir" justamente como es.[52] La conferencia *El concepto del tiempo* de 1924 refiere expresamente que "este adelanto no es otra cosa que el propio y único advenir del mismo *Dasein*" y que "*el Dasein* comprendido en su extrema posibilidad del ser, es el tiempo mismo, no en el tiempo":[53] ¿soy en el tiempo? "En la medida en la que el ser-a-advenir es, propiamente dicho, el tiempo, esta pregunta no es apropiada".[54] "Soy el tiempo" en la medida en la que existo adelantándome por mis propias posibilidades. En este ser y tiempo, Heidegger retomará la noción de la movilidad del adelanto elaborando los temas del ser para la muerte y de la historicidad.

Heidegger, está entonces lejos de comprender la movilidad como movimiento que se desarrolla en el tiempo. Es más bien el ser-descubierto *(die Entdecktheit)* del ser del *Dasein* (GA 64, 86). Abre en el instante *(Augenblick)* el pasado-suelo del

---

den angesetzt werden. Die Bewegtheit der Existenz ist nicht Bewegung eines Vorhandenen. Sie bestimmt sich aus der Erstreckung des Daseins. Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins. Die Frage nach dem Zusammenhang des Daseins ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der Geschehensstruktur und ihrer existenzialzeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit".

[52] "Das Vorlaufen lässt nicht etwas als ein Noch=nicht=Gegenwärtiges auf sich in eine Gegenwart zukommen... Das Vorlaufen lässt gerade da Zukunftsein, was es ist", GA 64, 58.

[53] "Dieses Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins. Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft, so zwar, dass es in diesem Zukunftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äussersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit", GA 64, 118.

[54] "Sofern die Zukünftigkeit eigentliche die Zeit ist, diese Frage der Zeit unangemessen", GA 64, 119.

*Dasein* que constituye su ser. En este sentido Heidegger diría que "la movilidad es el *Dasein*": soy únicamente en el sentido propio en la medida en que soy la movilidad para mi propio suelo o mi propia posibilidad. El *a priori* del *Dasein* no tiene sentido (o dirección) fuera de la movilidad.

Regresemos a la pregunta de la interpretación heideggeriana de Descartes. En *El concepto del tiempo,* la filosofía de Descartes se critica en el marco del cuestionamiento del sentido del ser del *sum*. Parece que Heidegger repite una escolástica tesis banal sobre el Descartes escolástico: "El ego no se encuentra en el horizonte de una interrogación ontológica. Al contrario: el ser de las *res cogitians* (de la consciencia) se comprende en el sentido de la ontología medieval", es decir, como "*ens creatum* por Dios".[55] Pero aquí va más lejos: esta crítica es formulada y radicalizada en la perspectiva de la historicidad de la historia y del ser del *Dasein*. Es la razón por la cual es necesario relacionar la tesis heideggeriana sobre la omisión cartesiana del sentido del ser del *sum* con su otra tesis sobre "la tendencia específica de la actitud hostil hacia la historia" de Descartes (GA 17, 214). Lo que le falta a Descartes es el sentido de la historicidad del *Dasein;* dicho de otra forma: el sentido de la movilidad. A través del prisma de esta crítica, Descartes aparece como movimiento que se extravía sin dirección ni suelo-propio.

Acerca de la movilidad que es propia al conocimiento y a la ciencia moderna, Heidegger dice en la *Introducción a la investigación fenomenológica* que el conocimiento y la certeza tienen lugar en una movilidad del Dasein que conduce

---

[55] "Das ego liegt nicht im Horizont einer Ontologischen Fragestellung. Im Gegenteil: das Sein der res cogitans (des Bewusstseins) wird im Sinne der mittelalterlichen Ontologie verstanden [...] eines ens creatum a Deo", GA 64, 99.

su movimiento a la pasibilidad *(Beruhigung).* Él no duda al afirmar que esta movilidad proviene del suelo cartesiano (GA 17, 282-283). A la movilidad cartesiana él opone la de la extrañeza *(Unheimlichkeit)* (GA 17, 317). Mientras que para el conocimiento y la curiosidad *(Neugier)* se trata de volverse familiar en los entes como si el *Dasein* estuviera en la casa en la forma del *Dasein* asegurado (GA 17, 289), para la movilidad auténtica se trata de volverse "soy" en la forma en la que el *Dasein* se adelanta al límite de la casa para aparecer su propio *Da.* Porque el suelo, que es *a priori* en relación a los movimientos mundanos, no se manifiesta en el mundo o en la casa, sino la *interface* entre la casa y la naturaleza. Esta *interface* es un lugar trascendental y extranjero *(unheimlich)* que trae el *Dasein* en sí. Podemos decir igualmente que la movilidad de Heidegger va contra la tendencia de la caída, y que ésta está destinada a su propio *Da* entendido como *a priori* de su comunidad. Es lo que Heidegger desarrollará en *Ser y tiempo.* Heidegger comprende esta escalada como combate con y por el pasado (GA 64, 95), y lo llamará en 1925, en las conferencias de Cassel, el combate presente por la visión histórica del mundo.[56]

## Conclusión

La estrategia de Heidegger en 1924 se articula alrededor de tres ejes: el primero es destruir el cartesianismo por la introducción del concepto del suelo; el segundo es elaborar los conceptos del suelo y del apego al suelo *(die Bodenständigkeit)* por

---

[56] Por la palabra *combate* Heidegger entiende lo siguiente: "el combate significa una lucha para ganar una posición a partir del saber relativo al carácter histórico del mundo y del Dasein", *Les Conférences de Cassel, op. cit.,* p. 143.

la interpretación de la filosofía de Aristóteles, poniendo ésta en oposición a la filosofía cartesiana; el tercero es replantearse el concepto del suelo en la problemática de la movilidad y de la historicidad. Estas tres etapas de la búsqueda de Heidegger convergen en una idea: *el combate presente por la versión histórica del mundo.*

Esta estrategia de Heidegger trata a Descartes como el enemigo mayor a derrotar. Porque la movilidad y la historicidad de Heidegger tienen por condición la aniquilación del movimiento libre del *cogito qui n´a pas de telos.* Contrariamente al concepto cartesiano del movimiento del pensamiento, la movilidad heideggeriana es un contra-movimiento o un movimiento de revolución que transforma los movimientos de los individuos para aparecer el pasado o el suelo que es propio a la comunidad. En resumen, la oposición entre la movilidad doméstica que gobierna la comunidad y el movimiento del cogito cartesiano constituye lo esencial de la estrategia de Heidegger para *el combate presente por la visión histórica del mundo.*

El concepto heideggeriano del suelo será radicalizado y nazificado en 1933. En el curso de 1933 intitulado Ser y verdad [Sein und Wahrheit], llegará a ligar el concepto del suelo al de la sangre: "Es verdad que sangre y suelo son poderosos y necesarios, pero no son una condición suficiente para el *Dasein* de un pueblo. Otras condiciones son el saber y el espíritu no como complemento el uno del otro, sino que el saber aporta la corriente de la sangre en la dirección y el trayecto, y aporta el suelo en la gestación de lo que puede llevar; el saber crea la nobleza sobre el suelo para decidir lo que puede llevar".[57]

---

[57] "Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber nicht hinreichende Bedingung für das Dasein eines Volkes. Andere Bedingungen sind Wissen und Geist, nicht als ein Nachtrag in einem Nebeneinander, sondern

Se dice comúnmente que una de las tareas principales de Heidegger fue demoler la visión del mundo. Pero ésta es fuertemente defendida en *Las conferencias de Cassel.* Podemos ver de igual forma que Heidegger sostiene la visión del mundo nacionalsocialista en sus cursos de 1933-1934.[58] El debate entre Heidegger y Cassirer nos proporciona un hilo conductor para comprender la manera en la que Heidegger concibe la relación entre la visión del mundo y la filosofía:[59] "Me mal entendería a mí mismo si dijera que propongo una filosofía libre de toda perspectiva. Aquí se plantea el problema de la relación entre filosofía y concepto del mundo [visión del mundo]. La filosofía no tiene como tarea proporcionar un concepto del mundo, sino más bien la concepción del mundo que es la condición del acto de filosofar".[60]

Según esta tesis de Heidegger sobre la visión del mundo, el pensamiento filosófico se funda sobre la visión del mundo. Sin embargo, la tesis de Heidegger de 1924-1925 sobre el suelo nos

---

das Wissen bringt erst das Strömen des Blutes in eine Richtung und in eine Bahn, bringt erst den Boden in die Trächtigkeit dessen, was er zu tragen vermag; Wissen verschafft Adel auf dem Boden zum Austrag, was er zu tragen vermag", Martin Heidegger, GA 36-37, *Sein und Wahrheit (Sommersmester 1933),* p. 263. Véase GA 16, 151; GA 16, 132; GA 16, 190; GA 16, 200.

[58] "Mientras que hoy el *Führer* habla sin cesar de la reeducación en dirección de la visión del mundo nacional-socialista, no significa: inculcar cualquier lema, sino producir una transformación total, un proyecto mundial, sobre el fundamento de que eduque a todo el pueblo. El nacional-socialismo no es cualquier doctrina, sino la transformación fundamental del mundo alemán y, como lo creemos, del mundo europeo", Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, GA 36/37 (semestre de verano de 1933 y semestre de invierno de 1933/1934), p. 225.

[59] En este punto, véase Emmanuel Faye, *op. cit.,* pp. 158-159.

[60] Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Debate sobre el kantismo y la filosofía, (Davos, mars 1929) y otros textos de 1929-1931,* Beauchesne, París, 1972, p. 80.

hace ver que la filosofía necesita una visión del mundo, sin importar cuál sea, pero que muestre el suelo del *Dasein* auténtico.

La influencia de Yorck von Wartenburg sobre su interpretación de Descartes condujo a Heidegger en 1924 a sostener la tesis de dos nacimientos heterogéneos del *Dasein* y del cogito: dos nacimientos heterogéneos que indican dos destinos radicalmente opuestos entre la movilidad heideggeriana y el *cogito* cartesiano; dos nacimientos que vienen de dos sangres diferentes o de dos suelos diferentes. Entonces, no es del todo exagerado decir que el proyecto "filosófico" de Heidegger consiste en purificar el espíritu de la sangre cartesiana. Este proyecto se profundizará en *Ser y tiempo,* donde Heidegger habla abiertamente del destino de la comunidad del suelo.

# HERMENÉUTICA DE LA *SORGE*

*Adriana Rodríguez Barraza*

Con su ritual de acero
sus grandes chimeneas
sus sabios clandestinos
su canto de sirenas
sus cielos de neón
sus ventas navideñas
su culto de dios padre
y de las charreteras
con sus llaves del reino
el norte es el que ordena […]
pero aquí abajo abajo
cerca de las raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven
y así entre todos logran
lo que era un imposible
que todo el mundo sepa
que el Sur también existe.

MARIO BENEDETTI, *El sur también existe*

## Atmósfera romántica como caldo de cultivo

Hamann, junto con Herder y Goethe, dio rostro al *Sturm und Drang.* Este impetuoso movimiento reacciona a veces ferozmente contra el racionalismo ilustrado pese a que se encuentra emparentado irremediablemente con él.

Herder reflexiona sobre preguntas esenciales de su circunstancia: cómo, qué es lo verdaderamente alemán, y apunta a dos cosas: por un lado acude a la famosa *Bildung,* ese proceso eternamente inacabado por medio del cual pretende sacar la sublime obra de arte que se supone hay en la riqueza del mundo interior.[1] Y, por otro, a la constante diferenciación ger-

---

[1] Véase Diego Sánchez Meca, "El concepto de *Bildung* en el primer romanticismo alemán", *Daimon. Revista de filosofía,* núm. 7, 1993, pp. 73-88 (ejemplar dedicado a la Ilustración: recepción y críticas. ISSN 1130-0507). Queremos mencionar la respuesta de Dietrich Scwnitz, autor de *La cultura, todo lo que hay que saber* (Taurus, Madrid, 2004), a Carlos Alfieri, en una entrevista a propósito del extraordinario éxito de ventas, en Alemania, de *La cultura…*, donde responde que se debe "A que en mi país hay una gran contradicción entre lo que la gente piensa de sí misma como nación, como nación que ha inventado este concepto de *Bildung,* y la dificultad de procesar el pasado. Y esto ocurre porque ese pasado casi se hundió con la catástrofe del nazismo, el concepto de nación en Alemania se arruinó totalmente. Ambos conceptos, el de nación y el de *Bildung*, estaban íntimamente ligados; el segundo de ellos era una especie de pedagogía nacional, por lo que llegaba a ser la nación misma. Por eso se hablaba de nación de cultura. Y claro, la gran contradicción que se dio es que la burguesía culta no evitó el fascismo, con lo que la noción de *Bildung* quedó totalmente desprestigiada y fue posteriormente socavada por las revueltas estudiantiles de finales de los años sesenta, sin que se encontrara sustitución para ella. Pero aun así no se dejó de lado por completo el concepto de *Bildung* y continuó vigente un cierto imperativo social: 'Tienes que ser culto, tienes que tener *Bildung*'. El problema es que no se les dice claramente a los jóvenes y a la gente en general qué es eso, qué tienen que saber para ser cultos. Creo que mi libro vino a satisfacer esa demanda acerca de la cultura, lo que explica su éxito". Véase *La Jornada Semanal*, domingo 16 de marzo de 2003, núm. 419.

mánica respecto de las demás culturas, lo que le lleva a poner ciertas bases y a trazar un sinuoso y presunto camino único para Alemania. Piensa, además, que esto se da sólo por medio de una repetida confrontación, especialmente con lo francés.

Encontramos como uno de los rasgos comunes de ciertos románticos –unos más acentuados que otros– una constante tirantez y rivalidad entre Ilustración (Francia) y Romanticismo (Alemania), que se convierte en la espina dorsal de algunas de sus obras; a pesar de esa excluyente contraposición y latente hostilidad, Cassirer ahonda al respecto y marca con claridad la dependencia de ambos. Nos dice en su *Filosofía de la Ilustración:*

> El mundo histórico, al que apeló el Romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración. Sin la ayuda de la filosofía de las luces y sin su legado espiritual, el Romanticismo no hubiera podido conquistar ni mantener sus posiciones. Por mucho que su concepción concreta de la historia, por mucho que su filosofía de la historia se aparte por su contenido de la ilustración se mantiene siempre metódicamente muy deudora de ella; porque ha sido el siglo XVIII el que ha planteado en este mismo terreno la auténtica cuestión filosófica.[2]

El mundo de estas ideas, desde ambos horizontes, el romántico y el ilustrado, se conforma por personas que se conocen, se admiran o se repelen y, lo más importante, se leen unas a otras.

---

[2] Véase Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 222.

Respecto de Goethe y Herder, mencionamos que se da una estrecha relación de amistad, de intercambio e influencia intelectual entre ambos. Desde su primer encuentro en Estrasburgo, Alfonso Reyes apunta: "Dicen que le comunicó magnéticamente la idea de que estaba poseído (Herder) y el *genio* de Herder sería, entonces, el antecedente inmediato del *demonio* de Goethe".[3]

Esta relación tuvo sus más y sus menos, es más estrecha a partir de 1784, cuando Herder redacta su obra *Ideas*. Siguiendo a Reyes, podemos leer en el último tomo de sus *Obras completas* el texto inédito sobre Goethe (del cual sólo se habían publicado fragmentos aislados) y nos explica:

> El punto de vista de Goethe es muy diferente del de su amigo Herder. Éste es un especulador místico, ebrio de Dios, un creyente en la revelación cristiana, cuyo corazón exige un Dios de amor y de justicia, de belleza y de razón, y que, en consecuencia ve *a priori,* en la naturaleza como en la historia, aquellos atributos con que, en virtud de su instinto, y hasta de su oficio, valiosos, reviste a Dios [...] Goethe es muy otro. Claro que no es indiferente ni a la religión ni a la metafísica, ni a la historia; pero se muestra desconfiado ante la especulación y nada inclinado a la construcción sistemática, Herder conserva la iniciativa, y Goethe se siente fortalecido al encontrar en él, agrupadas en un conjunto inteligible, las ideas que por mucho son también suyas y que puede ya dispensarse de organizar en figura sistemática.[4]

En el caso de Hamann, Goethe lo recuerda aun después de su muerte. Incluso proyecta publicar su obra completa en 1813.[5]

---

[3] Véase Alfonso Reyes, *Obras completas,* t. XXVI, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 388. (Paréntesis nuestro.)

[4] *Ibid.* pp. 63 y ss.

[5] *Ibid.* p. 284.

Otro rasgo común de estos románticos es la supravaloración de la Grecia clásica, no sólo en lo referente al arte, como cuna de la civilización occidental, olvidando sus raíces egipcias y fenicias. Encuentra justamente en el romanticismo su punto de partida; el historiador Martín Bernal lo llama modelo ario diferenciado del modelo antiguo aceptado hasta finales del XVIII, que admite el origen afroasiático de la civilización griega.[6]

Isaiah Berlin, en su libro *Las raíces del romanticismo,*[7] considera este movimiento como "una protesta pasional contra cualquier tipo de universalidad". Y que su legado consiste en haber socavado "la noción de que existen criterios objetivos que operan entre los hombres, que en realidad existe una pluralidad de valores". Piensa que los herederos del Romanticismo son el existencialismo, el liberalismo e, indirectamente, el fascismo.

Por su parte, Safranski, en su libro *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán,* indica que "ha pasado ya el Romanticismo como época, pero nos ha quedado lo romántico como actitud del espíritu. Cuando hay desazón por lo real y acostumbrado y se buscan salidas, cambios y posibilidades de superación, casi siempre entra en juego lo romántico".[8]

Empieza su texto con el iniciático viaje de Herder a Francia en 1769, y a lo largo del libro se proyecta hasta Thomas Mann y Heidegger quienes heredan rasgos románticos. En el prólogo emplea la atinada definición que Novalis da de lo romántico: "En cuanto doy sentido a lo ordinario, a lo conocido

---

[6] Para profundizar en la temática véase Martín Bernal, *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica,* Crítica, Barcelona, 1993.

[7] Véase Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo,* edición de Henry Hardy y traducción de Silvina Marí, Taurus, Madrid, 2000. p. 126.

[8] Véase Rüdiger Safranski, *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán,* Tusquets, Barcelona, 2009, p. 352.

dignidad de desconocido y apariencia de infinito a lo finito, con todo ello romantizo *(Ich romantisiere)*";[9] cuestiones que en el ámbito estético son fuente inagotable de creatividad, pero en aspectos políticos se convierten en un campo minado, y continua afirmando: "La visión de una política adecuada al ser que encontramos en Heidegger desemboca en un fatal romanticismo político que le hace tomar partido por la Revolución nacionalsocialista".[10]

La investigación de Safranski nos da oportunidad para exponer que Heidegger conjura el templo romántico del instante y de la decisión. Dicho recinto se transforma en el templo del *Volk* y en el espacio sagrado de la raza. El santuario del romanticismo, como lo politiza Heidegger, está relacionado con la conciencia de crisis al final de la república de Weimar; es una crisis que se enlaza con el romanticismo alemán consciente de un desgarro y ruptura con la Ilustración y su idea de hombre y mundo desde el punto de vista racional.[11] Esta "quiebra de la razón ilustrada", para decirlo con Villacañas, implica una destrucción de la filosofía como se ha venido haciendo hasta hoy, con la finalidad de poder comenzar algo nuevo; inicio que se une con lo que Heidegger denominó en el capítulo 74 de *Ser y tiempo* como destino histórico de la comunidad o del *Volk*.

Heidegger también es hijo de su tiempo y no está solo. Para entender su obra principal, *Sein und Zeit,* no hay que excluir el "instante de la decisión" de Karl Smith ni del "espanto súbito" de Ernst Jünger. Estos tres autores juegan un papel esencial en la construcción alemana de lo que se denomina el *decisionismo político*. Lo que Heidegger añade a esta

---

[9] *Ibid.* p. 15.
[10] *Ibid.* p. 14.
[11] *Ibid.,* pp. 308-309.

teoría consideramos que es una supuesta fundamentación histórica del tiempo, de ese *instante-decisión* como lo denomina, apoyado por la temporalidad, como *destino histórico.*

Queremos decir con esto que la ontología fundamental de Heidegger es deudora de un romanticismo político-metafísico, con el fin –escribe Safranski– de darle a los acontecimientos –el ascenso del nacionalsocialismo al gobierno del Reich– una "profundidad insospechada". Heidegger puede convertirse así en el líder espiritual de la tropa metafísica.[12] Sin embargo, nos preguntamos: ¿de dónde le viene la profundidad que ve en el advenimiento al poder del nacionalsocialismo? Pensamos que Heidegger contribuye a este análisis de los acontecimientos, junto con Karl Smith y Jünger, entre otros, desde su sistema de trabajo que inicia en la década de los años veinte y que denominamos como hermenéutica del origen, del suelo y de la sangre, opuesto al fundamento filosófico clásico basado en las ideas y en los razonamientos abstractos. No se trata de una quiebra de la razón en el sentido dialéctico de antítesis, sino de una oposición radical, y desde el principio, de la interpretación de la filosofía en su sentido teorético. Con esto, apuntamos a que la quiebra de la razón ilustrada no se produce desde dentro de la razón, sino más bien, como dice el húngaro Georg Lukács, desde una destrucción de la razón.[13]

También para Heidegger, la tarea de la hermenéutica consiste en la destrucción. No es resultado del azar que Lukács titule su obra *Die Zerstörung der Vernunftde* [La destrucción de la razón]. Evidentemente, se trataba de una rectificación de las ideas filosóficas, basadas en la concepción del hombre como animal racional. La destrucción fenomenológica que

---

[12] *Ibid.,* p. 311.

[13] Véase Georg Lukács, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler,* Grijalbo, 1983.

hace Heidegger, desde el *Informe Natorp,*[14] va contra la idea de una racionalidad universal que pudiera fundamentar al humanismo. Es al contrario, y va en la misma línea que el romanticismo. Heidegger presenta su verdad histórica como un regreso al origen, a la autenticidad del Ser y a la de su procedencia. Por este imperativo existencial, "la existencia precede a la esencia," y en su ontología es una política del Ser. En palabras de Richard Wolin, es el mismo *Volk* alemán.[15]

Safranski, al referirse agudamente a Heidegger, nos hace ver que el docente de Friburgo romantiza lo antiguo y exclusivamente aquello que en algún momento hizo posible el desvelamiento *Aletheia,* de lo griego y de lo germánico como pueblos históricos.[16] No busca los orígenes de la antigüedad sino que privilegia aquellos orígenes[17] que pudieran estar aún en relación con el presente histórico que demanda la salvación del instante alemán que es, en definitiva, la decisión por lo alemán.

Esta decisión por lo alemán tiene un antecedente prerromántico en Herder, autor del que, como veremos más adelante, se *reapropia* la categoría de *Sorge* o cuidado. Para demostrar dicha afirmación, adelantaremos un pequeño ejemplo herderiano:

---

[14] Véase Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp,* edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.

[15] Véase Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger,* Columbia University Press, Columbia, 1992.

[16] Véase Rüdiger Safranski, *Romanticismo*: *una odisea del espíritu alemán,* Tusquets, Barcelona, 2009, p. 311.

[17] Respecto de la lengua queremos traer a cuento una cita de Heidegger: "Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua". Véase Martín Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana,* de 1933, traducción de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, p. 80 (entrevista para *Der Spiegel*).

> Se escribe siempre la verdad de modo aproximado; se debería atender a cada expresión, a cada concepto, a cada designación, comenzar por encontrarlos; pero ya están ahí: se han aprendido; son conocidos *praeter propter;* se les emplea, pues, como los entienden los demás y como los emplean aproximadamente; de ahí que nunca se escriba moderadamente, con exactitud, con entera verdad. La filosofía de la lengua francesa, impide, pues, la filosofía del pensamiento [...] En los griegos es todo sentido; en los franceses, todo expresión floja, distinguida.[18]

Volviendo a Heidegger, decidirse por lo alemán, relacionado a la genealogía de la *Sorge* o cuidado del ser-aquí, significa aquello que hizo posible la existencia de lo griego antes de que fuera corrompido por el mestizaje intercultural, a que dieron lugar las fatales interpretaciones heterogéneas de las palabras primordiales del inicio de la filosofía griega;[19] y no se refiere al cuidado de lo griego como un bien cultural de la humanidad, porque, para Heidegger, aquí radica la mentira que cuenta la historia de la filosofía clásica desde su inicio. Esta cadena de interpretaciones heterogéneas griegas, latinas, cristianas y modernas y, sin olvidar, como hace Heidegger, el fecundo mestizaje y los aportes realizados por la cultura hebrea y árabe como elementos que no podrían quedar omitidos cuando se escribe una historia de la filosofía o una historia del hombre.

Heidegger, siguiendo con su política del ser (como vio Wolin), instrumentaliza política y nacionalistamente lo arcaico. Es la tesis de Safranski que compartimos. Quisiéramos añadir que esta instrumentalización es consecuencia de

---

[18] Véase Johann Gottfried Herder, *Werke*, 9, *JR,* pp. 93-96.

[19] Véase Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp],* Trotta, Madrid, 2002.

la traición hermenéutica de la facticidad histórica contra el sentido teórico de la filosofía y de las ciencias, y a favor del cuidado que debe hacer la filosofía junto con la ciencia de la sangre y del suelo natal. El supuesto regreso es lo que lo une al Romanticismo desde una metafísica agrícola u ontología del suelo, cuya preontología se quiere encontrar en las fábulas arcaicas empleadas por Herder, en uno de sus poemas paramísticos titulado *Das Kind der Sorge*[20] que, según el propio Heidegger, habría utilizado Goethe para la reelaboración de la segunda parte del *Fausto,* donde la *Sorge* cumple un papel ontológico fundamental.

El encantamiento de Alemania con la Edad Media, que se puede ver igualmente en Herder en *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad,* donde da la medida de la oposición interna, con la que la identidad de Alemania como pueblo, se ha ido construyendo antimodernamente.

Frente a las revoluciones modernas, ya sean de carácter filosófico, científico o político, desde el heliocentrismo a la libertad del individuo, y de un horizonte de mundo que no puede ignorar al infinito como lo vio Nietzsche en la *Gaya ciencia*, en el sentido de que el universo, el hombre, pudieran adquirir una pluralidad de interpretaciones, ante las tribulaciones indentitarias que provoca la modernidad y su "dios ha muerto", el Romanticismo alemán sueña con la seguridad de la naturaleza pura, con cierta idea del buen salvaje o campesino, que tranquilamente rotura la tierra de los padres. Encontramos una conexión entre la *República* de Platón y *Ser y tiempo* de Heidegger, en la politización de lo arcaico. Ambos, son conscientes de una crisis irreversible en el tiempo: la República de

---

[20] Véase Johann Gottfried Herder, *Das Kind der sorge. Werke*, t. III, M. Bollach, 1997, pp. 743-744 (Deutschen Klassiker Verlag, 10 volúmenes).

Atenas diseñada por Pericles y defendida por los sofistas, y la crisis de la República de Weimar. Ésta también es producto de una crisis profunda identitaria, en la que se juega el ser de lo alemán como lo sabe Heidegger. Ante la modernidad, aún queda el rescate de la seguridad que parece tener la unidad de la comunidad del pueblo, en esa Edad Media soñada. Safranski cita esta seguridad del fondo-tierra, que le dan los tres órdenes orgánicos que sustentaban el mundo medieval: "Triple es, pues, la casa de Dios, que se habita en unidad: aquí en la tierra los unos rezan, los otros luchan, y otros trabajan; los tres se pertenecen mutuamente y no toleran el desmembramiento, de tal manera que en la obra de uno descansan los otros dos, en cuanto todos conceden su apoyo a todo".[21]

Safranski, indica que el Discurso de rectorado de Heidegger se inspira en esta unidad orgánica del mundo medieval; se refiere al establecimiento, mediante la revolución nacional-socialista, de "los tres sagrados órdenes o servicios". El servicio del trabajo, el servicio militar y el servicio del saber forman la unidad orgánica de identidad ontológica que debe sustituir al caos democrático de la República de Weimar. De igual forma, Platón sueña con obstaculizar el proceso democrático ateniense, imponiendo aquellos tres sagrados órdenes en cuya cima está el filósofo-rey. Desde este punto de vista, la quiebra de la razón ilustrada es la destrucción de la filosofía, de la ciencia y de la política moderna, ya que, desde la interpretación ontológico-existencial del hombre y del mundo, que lleva a cabo Heidegger, "la verdad es aquello que sirve al pueblo".[22]

Si esto es así, nos preguntamos por qué la *Sorge* se transforma con Heidegger en el sentido del ser del *Dasein*. La ver-

---

[21] Citado en Rüdiger Safranski, *Romanticismo*: *una odisea…, op. cit.,* p. 311.
[22] *Ibid.,* p. 312.

dad deja de ser una cuestión teórica para formar parte del destino común de la comunidad del pueblo. Esta destrucción de la razón fundamenta la adhesión de Heidegger al nazismo. En efecto, la uniformización orgánica del *Volk* como existencia auténtica, *Existenz,* implica, antes, destruir la personalidad e individualidad de cada uno de los seres humanos. Esto lo lleva a cabo Heidegger aniquilando la intencionalidad de la conciencia personal. Safranski ha encontrado afinidades entre la ontología fundamental de Heidegger y alguno de los discursos del ideólogo Goebbels.[23] Esta similitud tiene su propia génesis en el rechazo de un sentido racional de la historia, así como de la posibilidad de hablar de Historia Universal y de Humanismo.

Quisiéramos exponer ciertas ideas herderianas con la finalidad de hacer entendible en toda su profundidad y alcance ontológico-político el capítulo 42 de *Ser y tiempo.*

Herder había señalado que el centro de gravedad de la existencia del individuo era el pueblo y la lengua a la que pertenecía, a tal grado que nos dice que el extranjero que no forma parte de ese determinado pueblo por derecho natural, además de ser bárbaro es inferior *[Geässiger!],* y se le considera un enemigo.[24] Todo lo que se encuentre fuera del nosotros, afirma Herder, se le mira con desprecio; deja claramente expuesto que esos extranjeros, los que no son propios, conocidos o iguales, son peores. Es un ejemplo de la importancia que tiene la fuerza centrípeta para la tribu, para su salud y robustez y la diferenciación que hace entre virtuoso y no virtuoso, nacional y no nacional.[25] Más adelante, sigue avan-

---

[23] *Ibid.,* pp. 316-317. El pueblo como cosa en sí. Me permito aludir al libro *Identidad lingüística y nación cultural,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

[24] Véase Herder, *Werke*, I, M. Bollach, 1997, p. 797 (Deutschen Klassiker Verlag, 10 volúmenes).

[25] *Idem.*

zando y da un paso más al expresar: "Es un bárbaro: habla otra lengua".[26] El problema del origen, en tanto *Ursprung,* se une al de las diferencias lingüísticas como producto del abismo existente entre las razas. Este realismo nos lleva a un mundo lingüístico monadológico, sin posibles puentes ni metáforas entre una lengua y otra, porque –en palabras de Herder–, la identidad lingüística es como un muro que se alza entre dos orígenes y formas de ser, completamente diferentes y contrapuestas. No estamos hablando de que haya entre las diversas razas o pueblos contradicciones lingüísticas, sino una oposición real entre esas dos lenguas que se odian, porque tienen dos identidades y dos orígenes tan contrarios que una de ellas acabará suprimiendo a la otra.[27]

Lo que en estos pasajes se señala es preocupante para el destino de la propia civilización, ya que teniendo como base esta ontología del individualismo y de la disparidad, prácticamente se menosprecia cualquier intento de sobrepasar estos límites naturales a favor de lo que siempre será artificial: el consenso entre lenguas diferentes para llegar a un común acuerdo en los diversos aspectos, materiales y espirituales, a que nos obligan las circunstancias históricas en que nos encontramos. Herder pone tanto empeño en salvar las diferencias y acentuar el individualismo de cada pueblo, raza o lengua, que olvida casi por completo la necesidad de trazar puentes y acuerdos, mediante los cuales podamos establecer un espacio en donde, al menos, intentemos mediar nuestras diferencias. Para Herder, "la diversidad de lenguas ha surgido también de la desunión en torno a un gran proyecto común, y no sólo de las migraciones".[28]

---

[26] *Idem.*
[27] *Ibid.*, p. 798.
[28] *Ibid.,* p. 799.

Pareciera que manifiesta una aversión hacia lo que signifique mestizaje cultural y, por lo tanto, mestizaje lingüístico. Lo que se critica es el fundamento ilustrado, y consecuentemente cosmopolita, desde el punto de vista de la subjetividad moderna. La reinterpretación del mito de la torre de Babel es indudable: en este principio del origen del lenguaje, las teorías antropológicas y culturales que interpretan la génesis de las diferencias lingüísticas, como el resultado de las migraciones históricas entre distintos pueblos, quedan en un segundo plano ante la tesis que hace hincapié en la imposibilidad de llevar a cabo un proyecto en común y, de ahí, el surgimiento de las diferenciaciones lingüístico-nacionales. El propio Herder se encarga de marginar los problemas teológicos, que la síntesis entre unidad y pluralidad tendrían para la creación del mundo por el mismo Dios que funda la unidad con base en esa pluralidad.[29]

Para Herder, cada pueblo o individuo estarán naturalmente sujetos a su propia fuerza centrípeta, y ubicados como si se tratara de una planta que sólo pudiera florecer en un determinado suelo, de la misma forma que la fuerza activa de cada mónada o esfera vendría dada en razón de su radio de acción. El siguiente texto nos lo aclara:

> Moderó la mirada del hombre de forma que, tras un corto periodo de adaptación, ese círculo se convirtió en horizonte, impidiendo que pudiera ver más allá, que pudiera preguntar por lo que hay más allá. Todo cuanto guarda todavía homogeneidad con mi naturaleza, todo cuanto puedo asimilar, lo deseo para mí, aspiro a ello, me lo apropio. En relación con lo que se halla más allá de eso, la benigna

---

[29] *Idem* (Ribas: *op. cit.,* 221), "no pretendo excluir aquí una función superior para la teología". Consideramos que con esta aseveración, una cosa es que se tenga la intención de no dejar fuera la problemática teológica de la unidad y otra lo que Herder estaba afirmando.

> naturaleza me ha armado, en cambio, de insensibilidad, frialdad y ceguera. La naturaleza puede hacérseme incluso desprecio y aversión, pero no persigue otra cosa que devolverme a mí mismo, que satisfacerme desde el centro que me arrastra.[30]

Con estos postulados podemos entender en toda su hondura la justificación que Herder hace anteriormente también en el *Diario de mi viaje del año 1769* del odio entre los pueblos, la aversión al que es un bárbaro o extranjero, para salvar a como dé lugar todo lo que de algún modo pueda poner en peligro la cohesión interna de la tribu.

Si es el centro lo que nos arrastra, quiere decir frente a la *Filosofía de la historia* de Voltaire o a la posterior *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de Kant, que no es la novedad lo importante, sino el pasado. Y, de ahí, el que Herder recupere el prejuicio como algo sustancial para la educación de la humanidad, desde el punto de vista individual o particularista.[31]

> El prejuicio es bueno, en relación con su época, pues hace feliz, empuja a los pueblos hacia su centro, fortalece los lazos de la raza, hace florecer a esos pueblos en su forma propia, los hace más ardientes y, consiguientemente, más felices en conformidad con sus inclinaciones y objetivos. La nación más ignorante y con más prejuicios suele hallarse en primera línea a este respecto; la época en que se desea emigrar a otro sitio, en que se espera viajar al extranjero, es ya enfermedad, flato, plenitud malsana, presentimiento de la muerte.[32]

---

[30] Véase Herder, *Werke*, II, M Bollach, 1997, pp. 39-40 (Deutschen Klassiker Verlag, 10 volúmenes).

[31] Véase Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*. Véase especialmente el capítulo IV dedicado a los orígenes del nacionalismo alemán en Herder y Fichte.

[32] Véase Herder, *Werke*, II, *op. cit.,* pp. 39-40.

Consideramos que estas dos últimas citas que se encuentran en *Otra filosofía de la historia* son casi desconocidas o pasadas por alto, porque tienen que ver poco con el Herder tolerante y políticamente correcto. En ellas, distingue con claridad lo de dentro y lo de fuera, el nosotros del otro, y corresponden perfectamente al esquema del multicomunitarismo de Tourain,[33] donde sus rasgos se resumen en: intolerancia a la diferencia, los presupuestos culturales no se pueden debatir ni intercambiar, el valor preponderante es la pureza cultural, y el permanecer en ella es el único modo sano y natural de "habitar" el mundo, el cambiar equivale a enfermarse y morir. Por lo tanto, esta identidad como pueblo *(Volk)* reivindica ante las diferenciaciones extranjeras la sustancialidad de su raíz o centro de gravedad.

Al respecto, adelantamos que una de nuestras tesis principales en este trabajo consiste en afirmar que este centro de gravedad o suelo es el verdadero antecedente histórico del sentido que dará Heidegger en 1922 al concepto fenomenológico de intencionalidad de la conciencia como *intencionalidad plena* o *Sorge.*

También en *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad,* Herder transforma el humanismo clásico en un humanismo de los pueblos, lo que implica, como anteriormente él mismo advierte, una contradicción. Soluciona este conflicto a través de la armonía preestablecida; esto es, al modo leibniziano. Pero la quiebra de la razón ilustrada, como ya vimos, acabará siendo lo que apuntaba: una destrucción de la subjetividad del individuo a favor de la objetividad histórica del pueblo.

El giro hermenéutico, cuyo padre es Herder, implica un cambio de paradigma respecto de la creación, ya que el centro de gravedad, para seguir con la misma terminología herde-

---

[33] Véase Alain Touraine, "Faux et vrais problémes", *Une societé Fragmentee? Le multiculturalisme en Débat,* La Découverte, París, 1997.

riana, se desplaza del individuo creador al *Volk*. El pueblo, como sustancia poética, sólo puede ser estudiado como lo hace el romanticismo alemán, basado en un presupuesto orgánico donde la lengua materna y la tierra se entrelazan formando una unidad creativo-histórica única, que no crea el individuo sino que más bien pertenece a ella.

La singularidad de la construcción nacional alemana trata de la germanización del concepto de nacionalidad mediante el término creado en 1810 por Friedrich Ludwig Jahn (1771-1852), *Volkstum:* pueblo, vida del pueblo. Más adelante, Schleiermacher (1768-1834) hablará por primera vez de comunidad del pueblo. Si nos acordamos, en este contexto, del capítulo 74 de *Ser y tiempo* de Heidegger, entenderemos por qué para este autor juega un papel tan importante la *Sorge* como verdadero sentido del Ser del *Dasein*. La *Sorge* es el cuidado del pueblo. Pues bien, Safranski nos recuerda lo que en marzo de 1933 Joseph Goebbels definió como *a priori* popular:

> Si quisiéramos dar a la transformación política su denominador más sencillo, diría: el 30 de marzo murió definitivamente el tiempo del individualismo. El nuevo tiempo no en vano se llama época popular. El individuo particular es sustituido por la comunidad del pueblo. Si yo en mi consideración política sitúo al pueblo en el centro, la primera consecuencia es que todo lo demás, lo que no es pueblo, sólo puede ser medio para el fin. Por tanto, en nuestra confirmación tenemos de nuevo un centro, un punto fijo en la figura de las apariciones [...] a saber, el pueblo como cosa en sí, el pueblo como el concepto de la individualidad, al que todo ha de servir y subordinarse.[34]

---

[34] Véase Rüdiger Safranski, *Romanticismo*: *una odisea…, op. cit.,* p. 311.

Es indudable la relación entre la hermenéutica de la facticidad histórica de Heidegger y sus convicciones políticas, en el sentido de devolverle al pueblo alemán el destino histórico que le pertenece.

## Gadamer: Herder en el París ocupado

Gadamer, a quien Heidegger dirige su tesis doctoral en 1922, en Friburgo, dicta la conferencia *Volk und Geschichte im Denken Herders,* en París, en 1942, tres años después de obtener la cátedra en Leipzig. En el mismo año, es consciente de que el prerromanticismo que inicia Herder, aunque no llegara al nacionalismo a ultranza que exige la hermenéutica,[35] sólo puede llevarse a cabo mediante la lucha contra la cultura francesa entendida como civilización. Por eso escribe: "Solamente a través del rompimiento de la imagen de la historia y del ideal de cultura del siglo francés, pudo Herder obtener el significado secreto de pueblo y estado de los alemanes tal como se lo atri-

---

[35] Isaiah Berlin considera que Herder sí es nacionalista, pero no de tipo político sino cultural, y aquí nos preguntamos si por ser cultural es más inofensivo el nacionalismo. Recordemos cuando Herder escribe en el *Diario:* "Desde el noroeste tal Espíritu se difundirá sobre la Europa ahora dormida y la avasallará espiritualmente", como si por ser espiritual fuera menos violenta o estuviera justificada. Para Berlin, Herder defiende los orígenes germánicos porque son parte de su propia civilización (véase Isaiah Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, pp. 230-232). Nos preguntamos: cómo explicamos las duras comparaciones entre lo francés y lo germano en el mismo *Diario.* Cómo salvamos a Herder cuando declara: "¡Despierta nación alemana!, ¡no dejes que roben tu Palladium!", (*ibid.,* p. 233) y cuando afirma: "¡Alemanes, hablad alemán!, ¡escupid el asqueroso lodo del Sena!" (*ibid.,* pp. 233-234). Son frases contundentes, duras y terribles, aunque Berlin diga que la nacionalidad es para él estrictamente un atributo cultural, y que no está interesado en la nacionalidad política sino en las culturas.

buimos hoy en día".[36] El Gadamer del *Tercer Reich* nos dice que el significado del *Volk* ha sido posible gracias a la lucha entre la *Kultur* alemana y la civilización francesa.

Queremos extendernos un poco y seguir el trabajo de Teresa Orozco,[37] que consideramos como una categórica evidencia de las relaciones entre Gadamer y el gobierno. Ante estas claras pruebas documentadas exhaustivamente por la autora, encontramos como cuestiones menores ciertos errores de fechas y datos que no alteran sustancialmente su argumento y que sí son empleados rabiosamente por sus detractores del pensamiento único, para pretender echar por tierra lo evidente, y nos referimos a quienes no aceptan otra perspectiva distinta a la suya. Resaltamos puntos que nos parecen relevantes para una mejor comprensión acerca de las medidas políticas llevadas a cabo por el gobierno alemán a través de la cultura y de la ciencia, y lo cual varios intelectuales posibilitan. Se pretende ir más allá de ocultar o defender las posturas tanto de Herder como de Heidegger y de Gadamer, y abrir espacios para la discusión desde otra perspectiva, tal vez menos aceptada. Nos parece un ejercicio necesario de apertura al pluralismo.

Antes de continuar, indicaremos que el nombre Gadamer del Tercer Reich lo hemos dado porque, aparte de que algunas de sus teorías son, queriéndolo o no, políticas, trabaja en la Alemania de la época nazi –aunque hasta aquí no tiene por qué inferirse que se relacione con el régimen–. Ahora bien, sí

---

[36] "Nur im Bruch mit dem Geschichtsbild und Kulturideal des französischen Jahrhunderts konnte Herder die geheime Bedeutung für Volk und Staat der Deutschen gewinnen, die wir heute an ihm gewahren", Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken Herders,* §1, p. 5.

[37] Véase Teresa Orozco, *Platonische Gewalt: Gadamers politische hermeneutik der NS-Zeit,* Argument-Verl., 2004, especialmente el cap. 4, "Gadamer und der Kriegsfaschismus", pp. 102-148.

es importante resaltar que realiza varios viajes a los países de la alianza fascista u ocupados por el gobierno y sus fuerzas militares (si se le puede llamar "ocupación" cuando se entra por la fuerza y se permanece ahí en contra de la voluntad de los parisinos). Dictó una serie de conferencias entre 1940 y 1944 en Florencia, Portugal, París y Praga. Estos viajes se dieron durante los años tumultuosos de la Segunda Guerra Mundial y forman parte de la difusión científica y cultural alemana. Queremos indicar que no se reducen a eso, a pesar de que se argumente que no fueron realizados con fines propagandísticos o políticos. El caso del París ocupado es interesante para nuestro estudio puesto que, no obstante tratarse de una conferencia sobre el polémico Herder, el público estuvo formado por oficiales franceses y prisioneros de guerra, por lo que se podría deducir también que el evento fue convocado, por un lado, por el mando militar y, por otro, por el Instituto Alemán dirigido por Kart Epting, que tenía a su cargo los asuntos culturales de la embajada nazi.[38]

Sabemos que Gadamer sí fue consciente de la dimensión política de sus viajes científicos, como él mismo afirma: "Sabía, que se abusaba de éstos para la propaganda extranjera, lo cual a veces le podría venir bien a una persona políticamente íntegra. Por lo tanto, en esos casos era una escapada con sentimientos mixtos".[39] Comentaremos, al respecto, que Gadamer pensaba o quería hacer pensar que se libraba de formar parte de la propaganda por parte de los organizadores por ser conferencias "científicas" y argumenta, concretamente, el caso de París:

---

[38] Véase Gerard Raule, *La filosofía alemana después de 1945,* traducción de Julia Climent, Universitat de Valencia, 2009, nota 12, pp. 79-80. Véase especialmente el capítulo sobre hermenéutica y estética, nota 12, pp. 79-80.

[39] Véase Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre eine Rückschau,* Frankfurt a. M., 1977.

> … me imagino que, con todo derecho, se podrá asumir que entre los oyentes también había personas que podían abstraerse de las circunstancias e intenciones secundarias para tener ellas mismas una opinión científica. Hay *res publica literarum*, sin importar lo que se dice […] Pero obviamente no se siente uno cómodo sobre la punta de la bayoneta y no se tiene una conciencia tranquila.[40]

Respecto de la conferencia sobre Herder, señalaremos que el texto ha pasado por distintas mutaciones que pensamos fueron intencionales y que se pueden ver al cotejarlos. Estas versiones fueron cambiando quizá por las circunstancias geopolíticas, aunque haya una *res publica litterarum*. Hay relaciones claras entre lo escrito y el contexto que lo ve nacer. Se publica por primera vez en 1941, en francés, con el título *Herder et ses théories sur l'histoire* en la serie Cahiers de l'Institut Allemand, en París. Esta versión se dictó anteriormente en un campo con oficiales franceses en Leipzig. Una edición parcial en alemán ve la luz en el mismo año en la revista *Geist und Zeit. Monatsschrift für Wissenschaft und Hochschule* [Espíritu y Tiempo, revista mensual para la ciencia y la universidad]. Otra más surge en 1942 bajo el título *Volk und Geschichte im Denken Herders* [Pueblo e Historia en el Pensamiento de Herder], correspondiente al número 14 de la serie Wissenschaft und Gegenwart [Ciencia y Presente] de Vittorio Klostermann, a la que nos referiremos en este apartado. Por último, en 1967, hace otra interpretación para la introducción a *Otra filosofía de la historia* de Herder, misma que denomina *Herder und die geschichtliche Welt* [Herder y el mundo histórico] y que también se encuentra recogida en la *Gesammelte Werke*, editada

---

[40] Véase Hans-Georg Gadamer, en *Philosophie in Selbstdarstellungen*, edición de Ludwig J. Pongratz, vol. 3, Hamburgo, s. f., pp. 60-102.

en 1987, esta última reescrita en una época más alejada de la posición fuerte con ánimos triunfalistas de Alemania, y de los posteriores estragos de la guerra y del juicio de Nüremberg.[41]

Gadamer se remite en varias ocasiones a dicha conferencia de 1942 y comenta a propósito de ella:

> En este estudio trabajé especialmente el papel del concepto de poder en el pensamiento histórico de Herder. Evitaba cualquier actualidad. Sin embargo, causó escándalo, especialmente entre aquéllos que en ese entonces se habían dejado informar sobre temas similares y que habían creído que no se podía evitar un poco más de "sincronización".[42]

Nos cuesta bastante trabajo entender la aparente ingenuidad de Gadamer, puesto que por un lado dice que especialmente trató el concepto de poder en el pensamiento histórico de Herder, cuestiones tensas y bastante espinosas, puesto que ya en la época del propio Herder, el prusiano tuvo problemas políticos con Federico II y, por otro, señala que evitaba cualquier actualidad. Al parecer no se esfuerza mucho, pues no lo logra, porque incluso llega a concluir su texto diciendo que *en el alma de todo alemán, aunque no lo sepa o no quiera saberlo, vive algo del alma de Herder.* Es como un querer pero no queriendo. Además, parece llamarle la atención cierto escándalo causado no a cualquier parisino –que eso ya tiene lo suyo–, sino precisa-

---

[41] Agradecemos a Orozco el valioso análisis textual de los diferentes escritos hechos por Gadamer y derivados de uno solo, donde marca las adiciones, omisiones, giros y matizaciones que el doctorando de Heidegger adopta con el paso del tiempo. Véase Teresa Orozco, *Platonische Gewalt..., op. cit.,* pp. 102-148 y 234- 243.

[42] Véase Hans-Georg Gadamer en *Philosophie in Selbstdarstellungen..., op. cit.,* p. 75.

mente a los oficiales de quienes dependía la defensa de la nación ocupada o, como dijimos, invadida, y con prisioneros (personas privadas de su libertad) que se encuentran continuamente vigilados y con la bayoneta germana apuntando hacia ellos. Años más tarde, en una carta del 7 de mayo de 1970, Gadamer vuelve a comentar sobre su investigación sobre Herder:

> Aunque nunca he tenido la intención de desmentir mi escrito sobre Herder [...] ya que contiene conocimiento y, en mi opinión, un avance verdadero en el conocimiento sobre la persona Herder [...] en ese entonces hablaba de Herder con un escrito (la única publicación mía desde 1934 y hasta 1946) lo que tiene también como motivo lo mucho que se podía publicar en 1942 y que encajaba ahí.[43]

Podemos ver que, para Gadamer, Herder fue un autor importante y que sigue trabajando sobre él. Nos llama la atención el interés por desmentirlo y por recalcar que su contenido es conocimiento.

Trataremos de indicar someramente ciertos rasgos de la política alemana en lo referente a la cultura y a la ciencia. Señalaremos, con Orozco, que existía una política cultural alemana que pretendía imponer un nuevo orden en Europa, por un lado la de la ocupación (Francia, Dinamarca, Noruega, Bélgica y los Países Bajos), que formarían parte de una Alianza de Naciones, obviamente, no podía ser de otra manera, liderada por Alemania. Por otro lado, el caso de Europa oriental, que se pretendía esclavizar o eliminar. Entenderemos así por qué la ocupación francesa fue relativamente moderada; recordemos

---

[43] Véase Johann Wolfgang Grossner, "Gadamer und der Nationalsozialismus. Ein Briefwechsel", *Verfall der Philosophie. Politik Deutscher Philosophen,* Hamburgo, 1971, p. 237.

el armisticio en junio de 1940, cuando Alemania buscaba su cooperación, además de evitar que las colonias y flota francesa, que se había escapado de ser tomada por los alemanes y que se encontraba en el puerto de Mers-el-Khebir, pasara a De Gaulle y cayera en manos de los británicos. Por otro lado, debía mantenerse tranquila la situación en el occidente para no poner en peligro la Operación Barbarossa. Sin embargo, el régimen nacionalsocialista trabaja "con una red de seguridad". Todo el tiempo tienen preparada una reserva de intervención, para la ocupación total de Francia, en caso de emergencia.[44]

El objetivo hacia las élites francesas era un "entendimiento" en el medio de lo "cultural". Se empleaba para eso una serie de diplomáticos francófilos en París. Se crea así el Instituto Alemán[45] en septiembre de 1940, como dependencia de la embajada alemana. La tarea del Instituto era "ser representante del espíritu alemán en Francia e intermediario entre la cultura alemana y la francesa".[46] La cultura debía ser "política en el sentido griego" y crear la "base de confianza espiritual del convivir político de los pueblos".

Con estas y otras intenciones, en 1941 dicha institución colabora con la fundación de una comisión de traducción, que se somete al tratado de censura entre los altos mandos militares en Francia y las editoriales.[47] Como órgano laboral de esta

---

[44] Véase Eberhard Jäckel, *Frankreich in Hitlers Europa. Die Deutsche Frankreich Politik im Zweiten Weltkrig,* Stuttgart, 1966, pp. 30 ss.

[45] En el interrogatorio del 21 de marzo de 1947, en Nuremberg, Carl Schmidt habla sobre su invitación al Instituto Alemán en París: "La fuerza motivadora detrás de mi invitación era el Dr. Bremer", citado en Claus-Dietrich Wieland, "Carl Schmidt in Nüremberg", *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20 und 21. Jahrhunderts 2*, núm. 1, enero de 1987, p. 115.

[46] *Idem*.

[47] Como consecuencia del "acuerdo de censura", se prohíben alrededor de 1 000 títulos que eran considerados "literatura anti-alemana", Karl Heinz

comisión, se forma un "Electorado Central del Escrito Alemán Francés", "que constantemente examina las posibilidades de traducir libros alemanes para las editoriales francesas".[48] Cobra también fama como "instituto científico".[49] Consta de una rama científica y de una rama académica que organizan, desde octubre de 1940 hasta el verano de 1942, alrededor de 170 ponencias sobre "asuntos científicos, sociales y relativas a la historia intelectual".[50]

Entre los filósofos ponentes encontramos a Hans-Georg Gadamer, Erich Rothacker que habla sobre Schopenhauer y Nietzsche, Heinz Heimsoeth que se refiere a Paracelso como médico y filósofo, y Kurt Hildebrandt, que trata el alemanismo y el europeísmo.[51]

En un encuentro entre maestros en junio de 1941, Alfred Baeumler habla sobre la escuela alemana en la época de la movilidad total.[52] Carl Schmidt presenta una gran serie de ponencias.[53] Aparte de los cursos de idioma, el Instituto Ale-

---

Bremer, "Ein Jahr Deutsches Institut", *Deutschland-Frankreich, Vierteljahresscrhrift des deutschen Instituts*, edición de K. Epting, París, 1942, p. 126. Bremer consideraba la "eliminación" de éstos un "requisito para abrirles a los franceses el camino hacia el libro alemán", *idem*.

[48] *Idem*.

[49] *Ibid.,* p. 130.

[50] *Ibid.,* p. 125.

[51] La revista *Cultura Alemana en la Vida de los Pueblos. Información de la Academia Alemana*, año 17, núm. 1, Munich, 1942, p. 170; año 17, número 1, Munich 1943, p. 93. Karl Heinz Bremer (Instituto Alemán) menciona el resto de las ponencias en la revista *Alemania-Francia,* año 1, Hamburgo, 1942, p. 125f.

[52] Véase Karl Heinz Bremer, "Ein Jahr Deutsches Institut", p. 126.

53 En abril de 1947, Robert M. W. Kempner (alemán emigrado y procurador general de justicia en los Estados Unidos) interroga a Carl Schmitt en Nuremberg: "¿Cómo concuerda su interpretación con el hecho de que después de 1936 ha organizado ponencias financiadas en Budapest, Salamanca, Barcelona, en el infame instituto de espionaje y propaganda Instituto Alemán

mán se perfila en la vida pública francesa como "representante del espíritu y la vida cultural alemanes"[54] a través de conciertos espectaculares, funciones de teatro y exposiciones. Se lleva a cabo un intercambio activo entre artistas alemanes y franceses.

Podemos comprobar cómo el avasallamiento cultural de Alemania estaba perfectamente estudiado y controlado hasta en los detalles más pequeños y en los aspectos que podrían parecer inconexos con situaciones políticas.

Con estas breves pinceladas podemos entender someramente los planes políticos que se aplicaban en directrices culturales y científicas y cómo algunos intelectuales se prestaron a ello. En el caso de Gadamer, si bien no apoya abiertamente a Hitler, tampoco encontramos una oposición o declinación a las invitaciones del Instituto Alemán que, como hemos visto, era un órgano oficial nazi; y era parte de la ideología y burocracia gubernamental con un claro objetivo, además de ser un proyecto que logra integrar a las élites más ilustradas. Es interesante observar cómo se rebasa el propio discurso académico y cómo Gadamer finalmente hace concesiones políticas, logra trazar su carrera institucional hasta lograr un puesto en la universidad de Leipzig y sacar provecho de su filiación política. Estos elementos estudiados profundamente por Orozco abren nuevas posibilidades de análisis.

---

París y otros organismos del Reich nacionalsocialista? [...] Se trata de la pregunta, qué tanto han fundamentado científicamente los crímenes de guerra, los crímenes contra la humanidad, la expansión forzosa y la ampliación del espacio grande. Somos de la opinión que los organismos ejecutivos en el gobierno, la economía y el ejército no son más importantes que los señores que han inventado la teoría, el plan del asunto completo", citado en Wieland, "Carl Schmitt in Nüremberg", p. 113.

[54] Véase Karl Heinz Bremer, *op. cit.,* p. 126.

Señalamos que Gadamer es uno de los discípulos más importantes de Heidegger en el sentido escolástico del término. Estas palabras tienen, actualmente, un valor testimonial histórico fundamental, ya que gracias a esta conferencia quedó claro el posicionamiento filosófico y político de Gadamer, el cual desarrollaremos en el siguiente apartado, pues nos da a entender cómo el Herder de Gadamer pudo llegar a la verdad histórica mediante el rompimiento con la ilustración francesa, y cómo el *Volk* y el *Reich* alemanes no habrían podido darse, tal y como se dieron en la época de Gadamer, sin la guerra. Da la impresión de que Gadamer estaba justificando la agresión contra Francia y su ocupación en beneficio de algo decisivo, que anteriormente había descubierto Herder. Queremos recordar, una vez más, que Gadamer dictó su conferencia a oficiales franceses y prisioneros de guerra.

Está en juego la "nueva experiencia de la realidad histórica de Herder".[55] El giro hermenéutico es radicalmente político. Sólo que se trata de una política ajena a la marcada por el canon del humanismo. La política de la hermenéutica filosófica que está siguiendo Gadamer, paso a paso, según las indicaciones trazadas por la ontología fundamental de Heidegger, tiene como objetivo político devolver las leyes de la *polis* a su verdadero suelo, a su verdadero fundamento, que no es el hombre sino la naturaleza. En esta conferencia, afirmó Gadamer, la tarea política del monarca es la misma tarea que tiene un creador. El monarca "conoce a su pueblo como Dios al mundo". Es decir, no es una creación de la nada sino la formación de un pueblo en tanto plasmado o forjado a través de sus leyes, que son su propia naturaleza y es su naturaleza quien hace

---

[55] Véase Hans Georg Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken Herders,* Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, p. 22.

surgir estas leyes.[56] En palabras de Gadamer: "Y así surge de la nueva experiencia de la realidad histórica de Herder, la idea conductora de que una constitución del Estado viva del espíritu de la nación. Ese es precisamente el punto en el que Herder en el campo de la vida y doctrina del Estado ha llegado a tener un mayor efecto".[57]

Por estas razones, Gadamer, afirmaba que la palabra *Volk* adquirió en Alemania "una nueva dimensión y una nueva autoridad, muy lejana de cualquier lema político, separada por un mundo de los eslóganes de democracia".[58] Para decirlo con Norbert Elias, no podría estar más claro el enfrentamiento que provoca la cultura alemana y su singularidad contra el proceso de civilización humanista y democrático.

Gadamer asegura dos cosas. Una: sin Herder el Romanticismo alemán sería impensable. Otra: que la nueva noción nacionalsocialista de *Volk* y *Reich* también serían impensables sin el punto de partida y desarrollo posterior, que tuvo la nueva experiencia de la realidad histórica como preparación del porvenir del destino alemán. Por eso, Gadamer pudo decir en 1942 sobre el legado de Herder algo tan significativo como: "Este presentir no político y la preparación del porvenir era el destino alemán de su época y quizá el destino de tales retrasos políticos sea la condición previa de que el nuevo concepto de pueblo, en vez de los lemas democráticos de occidente en un presente que ha cambiado, resulta ser la fuerza de un orden político y social nuevo".[59]

Adelantando nuestra tesis principal, podemos concluir que hay una afinidad entre el concepto de pueblo de Herder

---

[56] *Idem.*
[57] *Idem.*
[58] *Idem.*
[59] *Idem.*

que Gadamer (en el París ocupado de 1942) rescató para la germanización de Europa, y el papel que tiene la *Sorge* para el Heidegger de la "lógica radical del origen" del *Informe Natorp* de 1922. La crónica de la hermenéutica de la *Sorge* ya fue anunciada por Gadamer en estas palabras:

> Herder ha dado al pueblo alemán, o por lo menos representado de manera simbólica por primera vez, lo que lo destaca y distingue de todos los otros pueblos europeos: la profundidad y el ancho de su auto-conciencia histórica. La conciencia alemana no vive de un suceso que haya marcado una época, lo cual quizá se puede decir de Francia, que vive de la Revolución francesa o de Inglaterra, que vive de la temprana fundación de la democracia. Alemania vive de todo lo ancho de su origen en la historia universal: de la pasión por la *polis* griega tanto como la fidelidad de la edad temprana germánica, del pensamiento del reino *Reichsgedanken* de la Edad Media alemana tanto como de los grandes momentos de su unidad político-nacional en la historia más reciente. Que Herder tenga una buena parte, marca el que sea reconocido como primer valor y honra de la Edad Media alemana y haya introducido la conciencia histórica de los alemanes. En todo alemán aunque no lo sepa o no quiera saberlo, vive algo del alma de Herder.[60]

Si ahora retomamos el capítulo 42 de *Ser y tiempo,* en el cual se define a Herder en calidad de documento o testimonio preontológico de la historicidad del *Dasein*, en tanto *Sorge*, podemos entender mejor el alcance mitológico greco-germánico que tiene la singularidad del pueblo alemán ante los otros pueblos europeos. Diremos que a los otros pueblos europeos lo que les falta para ser pueblos verdaderamente históricos es la *Sorge* o

---

[60] *Ibid.,* p. 24.

la Cura de la naturaleza, mediante la que se forja el *Volk* y sus propias leyes. Este simbolismo mitológico, que pretende ser puramente greco-alemán, es lo que Heidegger quiso escuchar en la fábula de Higinio, reinterpretada por Herder en el *niño de la Sorge*, según la cual sería la diosa Cura quien habría formado al ser humano.

La lógica radical del origen como *Ursprung* del *Volk* alemán conduce a la supresión de la autonomía de los seres humanos, en aras de la tradición o historia, de la que son deudores. El final de la *Carta sobre el humanismo,* donde, según Heidegger, la humanidad debe estar al servicio del Ser,[61] se repite en 1975 como parte de los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica, según Gadamer, del siguiente modo:

> En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*[62]

La *Sorge* como sentido verdadero del Ser del *Dasein* se convierte en teoría hermenéutica. Y por qué se sigue llamando teoría a la interpretación ontológico-existencial del *Dasein*, si para Heidegger la hermenéutica forma parte de la destrucción

---

[61] Véase Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

[62] Véase Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 344. Cursivas de Gadamer.

de la filosofía, de la destrucción de las interpretaciones teoréticas sobre el hombre y el mundo. Se puede hablar de "teoría hermenéutica" si la hermenéutica del origen de la historicidad humana se ha ocupado de destruir el papel que juega en toda teoría del mundo la autorreflexión del sujeto.

## Heidegger o las bases preontológicas y ontológico-históricas de la nueva concepción del *Volk*[63]

El capítulo 42 de *Ser y tiempo*[64] se encuentra poco estudiado y, sin embargo, lo consideramos de importancia capital para entender por qué la interpretación del Ser del *Dasein* como *Sorge* es una "autointerpretación" del propio *Dasein*. Si Sartre hubiera pensado bien esta tesis heideggeriana no habría concluido erróneamente que "el existencialismo es un humanismo". Errónea, si tenemos en cuenta que este capítulo 42 sentencia ontológicamente lo contrario: la interpretación existencial del Ser del *Dasein* como cuidado, no es un "ismo" más, ni el nuevo fundamento para la humanidad del humanismo, sino la razón existencial que obliga a Heidegger, como parte de este proceso de "autointerpretación" del Ser del *Dasein*, a tomar el camino de la destrucción de la tradición judaica y griega, latina, cristiana y moderna. El planteamiento existencial del Ser, que lleva a cabo Heidegger, se autolimita al ser-aquí.

---

[63] He tomado ideas del curso Filosofía Contemporánea, semestre de verano de 2011, de la maestría dada por el profesor Julio Quesada en la Universidad Veracruzana. Agradezco su autorización para utilizarlas en este trabajo.

[64] Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* Trotta, Madrid, 2003, pp. 218 y ss.

Al principio de *Ser y tiempo*, específicamente en el capítulo 9, se ve una diferencia ontológica y opuesta cuando señala con claridad que se trata de dos formas de entender la existencia humana que no pueden convivir. La existencia "auténtica" o *Dasein* y la existencia "inauténtica" o *Vorhandeheit*.[65] Recordemos, además, un aspecto semántico. Esta existencia inauténtica queda señalada por Heidegger como *existentia;* mientras que reserva el alemán *Existenz* para que el lector comprenda lo que separa al *Dasein* de la tradición ontológica greco-latina y moderna.

El término *Existenz* no es una idea sino un "Tener-que-ser" *(Zu-sein),* que transmuta el propio valor de la ontología, ya que es la hora de refutar la interpretación universalista de la filosofía mediante la ley que se convierte en el "final" de la filosofía, en la primera ley del "pensar": la existencia precede a la esencia. Con esto nos preguntamos si Heidegger afirma aquí otra generalización abstracta tal y como exige el método de la ontología clásica. Nos parece que no. Esta ley no tiene que ver con las leyes de la filosofía ni ciencia modernas, pues se trata de una ley histórica sin "demostración" como la entiende el cartesianismo. La demostración de la verdad del Ser del *Dasein,* como cuidado, se autoimpone en calidad de "Tener-que-ser". Es decir, que en el origen de esta interpretación existencial del Ser no encontramos ni ideas, ni razonamientos, ni lógica que sostenga, como se hacía desde la ontología clásica, un análisis del ser de lo humano en lo que tiene de *a priori* universal (esencia y existencia). Ahora la interpretación existencial del Ser del *Dasein* se anuncia como lo ontológicamente opuesto a la interpretación del Ser como logos compartido. Esta interpretación desde la lengua alemana no se comparte. La diferencia ontológica entre *existen-*

---

[65] *Ibid.,* p. 67.

*tia* y *Existenz* posee, desde sus orígenes, una oposición. En palabras del propio Heidegger:

> La "esencia" de este ente consiste en un tener-que-ser *(Zu-sein).* El "qué" *(esentia)* de este ente, en la medida en que siquiera se puede hablar así, debe concebirse desde su ser *(existentia).* En estas condiciones, la ontología tendrá precisamente la tarea de mostrar que cuando escogemos para el ser de este ente la designación de existencia *[Existenz],* no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia; existentia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que estar-ahí *[Vorhandenheit],* una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del *Dasein.*[66]

La incompatibilidad entre estas dos concepciones sobre la existencia humana es una declaración de guerra unilateral. La existencia inauténtica o impropia es lo opuesto al Ser del *Dasein*, porque es el obstáculo, el parásito de la razón y sus abstracciones e interpretaciones heterogéneas del sentido del ser, en su significado filosófico originario griego,[67] lo que impide, desde el principio de la filosofía, la reaparición de la verdadera existencia humana en calidad de "determinación de ser". Toda la analítica del *Dasein* es el desarrollo semántico de la determinación de ser alemán-aquí. Por esto, la *Sorge* o cuidado del ser de la *Existenz* cobra el valor ontológico de guardián de la auténtica existencia.

Ahora bien, trataremos de demostrar que la *Existenz* sólo y exclusivamente puede ser la autodeterminación de su forma de ser a través de la *Sorge*, este propio cuidado del Ser del

---

[66] *Idem*.

[67] Véase Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles…, op. cit.,* pp. 50-51.

*Dasein* que únicamente podría ser explicado de forma tautológica. Y de ahí que la verdad, para Heidegger, sólo pueda ser una repetición de la tradición, un constante retroceso antimoderno hacia el origen de su propia "autointerpretación". Afirmamos, así, que la ontología de la *Existenz* forma parte de una arcaica mitología sobre los orígenes griegos y germánicos de la verdadera existencia y de la cultura superior que denominaremos, con Wolf Lepenies, "la nostalgia secreta del alma alemana".[68] Esta nostalgia cumple con el Romanticismo alemán una concepción del mundo enraizada en lo pre-científico de la naturaleza, en su originario esplendor pre-teórico. La diferencia, y paradójicamente también similitud, con Heidegger consistirá en el intento con *Ser y tiempo* de construir una ontología como fundamento real de ese regreso que inicia con el sueño romántico de bajar a las profundidades de la naturaleza para rescatar, de la racionalidad abstracta y universal, la existencia original y la subjetividad más profunda. Heidegger toma en cuenta el *Fausto* de Goethe y el poema paramístico de Herder, *Das Kind der Sorge*, como los elementos clave, testimoniales, de las huellas del "inicio" del verdadero sentido del Ser del *Dasein*, pero en estado pre-ontológico.

El capítulo 42 de *Ser y tiempo* nos recuerda el hilo conductor del sentido de la analítica del ser-aquí. Hasta entonces escribe que lo más importante había sido alcanzar "los funda-

---

[68] Véase Wolf Lepenies, *La seducción de la cultura en la historia alemana,* Akal, Madrid, 2008, pp. 49 ss. Lepenies mantiene la tesis de que el secreto del alma alemana no es otro que su pretendida superioridad sobre el resto de las vulgares o "normales" naciones democráticas europeas. La originalidad alemana consiste, así, en inventar el mito de la cultura como único fundamento de su propia existencia como alemanes. Esta singularidad autocomplaciente lleva a Alemania a "replegarse sobre sí misma" (p. 50). Ni la filosofía, ni la ciencia y, desde luego, mucho menos la política tienen para el alma alemana que se autoafirma, frente al mundo, en el mito de su origen, el mismo significado.

mentos *ontológicos* adecuados para el ente llamado *hombre*". Y, como sabemos, la *Sorge* se determina como sentido del Ser del *Dasein*. Para una lectura ajena al contexto que había marcado desde el *Informe Natorp*, respecto de la situación hermenéutica de la que partía, podría creerse que aún sostiene el humanismo implícito, en ese término anterior "hombre". Sin embargo, la interpretación "existencial" (que no existencialista) de ese ente denominado "hombre" no posee referencias universalistas provenientes de la lógica del racionalismo. Esto no se podría cuestionar puesto que: "Para ello fue necesario que desde el comienzo nuestro análisis se apartara de la dirección tradicional pero ontológicamente confusa y principalmente cuestionable, representada por la definición usual del hombre".[69]

Se puede comprobar en esta misma página de *Ser y tiempo* que Heidegger ya no se refiere al hombre como animal racional, sino a la singularidad ontológica del ente, "que somos nosotros mismos y llamamos 'hombre'". Al respecto, la diferencia ontológica entre el hombre como "animal racional" –al uso de la normalidad– y el hombre redefinido, contra la tradición clásica de la filosofía, como el ente en donde el cuidado o *Sorge* aparece como sentido del Ser del *Dasein*, es la misma diferencia ontológica establecida en el capítulo 9 entre *existentia* y *Existenz*. Por lo que la nueva definición de "hombre" que se alumbra está en consonancia con la diferencia que habíamos visto entre existencia auténtica y existencia inauténtica. Estas dos interpretaciones sobre el hombre nos obligan a señalar la distancia que se abre entre los dos paradigmas de hombre, de humanidad y humanismo.

---

[69] Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 218.

Es Heidegger quien avisa que esta interpretación "ontológico-existencial", resultará muy "extraña" si se trata de entender desde la otra interpretación del hombre que no es "ontológico-existencial". Entonces, nos preguntamos: ¿qué produce extrañeza?, y consideramos que es que el "cuidado" como sentido del Ser del *Dasein* –u "hombre" de la ontología de la *Existenz*, añadiríamos– no se relaciona con la "preocupación" y "aflicción" por el hombre. Este tipo de cuidado es inauténtico porque serían preocupaciones y aflicciones ónticas.[70] Esto se traduce en que el auténtico "cuidado" del hombre o ser-aquí es distinto de las preocupaciones y aflicciones personales. Lo habíamos dicho anteriormente: el existencialismo heideggeriano no pudo albergar la idea de ser un humanismo, si por tal entendemos la empatía ante las aflicciones de los otros, puesto que ni siquiera el "cuidado" se refería a las contingencias de la persona. No se trata del sufrimiento, de la incertidumbre y anhelos de nuestras propias vidas personales, de su dolor o placer, alegrías y penalidades, sino del Ser.

Al llegar al establecimiento analítico de esta diferencia, entre la definición normal del hombre como "animal racional", propia de la ontología no existencial, y la que Heidegger propone desde su ontología existencial, el asistente de Edmund Husserl vio necesario dar un "testimonio preontológico"[71] del auténtico sentido de la *Sorge*. En *Ser y tiempo* ahonda en el mito fundacional del origen de la *Sorge,* porque el presupuesto ontológico no es otro que el que sella como procedencia el cuidado del ente que forma el "nosotros mismos", y al que se le da el nombre, desde la interpretación ontológico-existencial, del Ser como *Dasein*, de "hombre". Pensamos que el método de

---

[70] *Idem.*
[71] *Idem.*

esta ontología es circular y tautológico. Heidegger tiene que probar que la *Sorge* pertenece a la propia determinación del Ser, que el cuidado de la existencia del hombre no es otro universal, sino el resultado de la propia acción del cuidarse de sí mismo que no tiene que ver con nuestras contingencias personales. De esta forma, Heidegger emplea el "testimonio preontológico" del sentido ontológico-existencial de la *Sorge*, para evidenciar que sus "demostraciones" y "pruebas" no se relacionan con la demostración de la filosofía y ciencia modernas. No se trata de verdad en sentido lógico o científico moderno, sino de aquel método utilizado por el historicismo alemán para señalar la originalidad del pueblo alemán. El siguiente testimonio es una verdad, pero una "verdad histórica". Así se quiso demostrar que la "autointerpretación" del *Dasein* como "cuidado" ya había sido enunciada a través de "una antigua fábula" del siglo II a. C., atribuida a Higinio:

> Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum sustulitque cogitabunda atque coepit fingere, dum deliberat quid iamfecisset, Jovis intervenit. rogat eum Cura ut det illi spiritum, etfacile impetrat. cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat. dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: 'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum, tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur essefactus ex humo.[72]

---

[72] *Ibid.,* p. 219.

Heidegger da esta traducción:

> Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro, y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar. Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta. Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue. Como Cura quisiese darle su propio nombre, niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo. Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera. Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga: Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del *humus* ha sido hecho.[73]

Heidegger apunta, al hacer la hermenéutica de este texto, que se trata de un "testimonio" directo en el que el *Dasein* "se expresa acerca de sí mismo en forma originaria, sin estar determinado por interpretación-teorética, y sin proponérsela".[74] El profesor de filosofía de Friburgo tiene la capacidad para escuchar al Ser directamente; pero recordemos que no al Ser de la ontología de la *existentia*, sino al de la ontología de la *Existenz* como forma o modelado que lleva a cabo la diosa Cura del hombre como ser-aquí. Desde *Ser y tiempo*, Heidegger encuentra el sentido auténtico del Ser del *Dasein*, que se le revela a través de la huella originaria que late en la fábula de Higinio.

Este material lo ha encontrado en un artículo del prusiano Konrad Burdach (1859-1936), titulado *Faust und die Sorge,* en el primer número de la revista *Deutsche Vierteljahrschriftfür*

---

[73] *Ibid.*, p. 218.
[74] *Idem*.

*Literatunvissenschaft und Geistesgeschichte,* que se publicó en 1923.[75] Lo que demostró ahí Burdach es que Goethe tomó de la fábula de Higinio (sobre el origen del hombre del poema de Herder[76]) "*El niño del cuidado*", utilizándolo ni más ni menos que para la reelaboración de la segunda parte del *Fausto*, que se transforma, en manos de Heidegger, en una "prueba" o "documento" que ya hace de la *Sorge* el sentido de la *Existenz* mucho antes de que la "teoría" definiera al hombre desde la prioridad ontológica de su esencia universal. La *Sorge* cuida de la existencia auténtica del Ser del *Dasein* contra un existencialismo de carácter universal. Ahora bien, Heidegger se encarga de tomar distancia con el romanticismo volátil e impotente de lo que pudo ser, señalando que, aunque este documento revela la importancia de la *Sorge*, no se debe olvidar que el fundamento ontológico viene dado exclusivamente por la "historicidad" del *Dasein*. No es una melancolía por la fugacidad de la vida pasada, sino de la presencia real del poder rememorativo que es el instante-presente del propio *Dasein*. Así que lo pre-ontológico es huella del *Dasein* y da paso a "La constitución fundamental de la historicidad" (*Ser y tiempo*, §74) en donde la *Sorge* o la Cura, como sentido del Ser del *Dasein*, toma cuerpo (tierra) y tiempo (temporalidad) históricos, en tanto "destino común" *[Geschick]*.[77] No en el sentido humanista universal del ser humano o del linaje humano sino, al contrario, lo que hace de la existencia como *Existenz* un ver-

---

[75] Véase Johann Gottfried Herder, *Das Kind der sorge. Werke*. Encontramos también esa referencia en *Stellenkommentar,* p. 1401.

[76] Recordemos la poco reconocida, hasta hoy, influencia de Herder sobre Goethe. En distintas ocasiones Goethe *solicita su censura* y con el tiempo deja de temerle. En el caso de *Goetz de Berlichingen* que Goethe escribe en mes y medio, es retocado por consejo de Herder; véase Alfonso Reyes, *Obras completas,* t. XXVI, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 263, 436.

[77] Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 400.

dadero acontecimiento histórico. "Con este vocablo *[Geschick]* designamos el acontecer de la comunidad *[Gemeinschaft],* del pueblo *[des Volkes]*".[78] Y en la medida en que la humanidad no es una "comunidad" ni un *Volk*, el existencialismo de *Ser y tiempo* no pudo albergar la idea de que el existencialismo fuera un humanismo.

La *Sorge* modela al hombre en el cuidado de sí mismo como pueblo o comunidad orgánica. El "destino común", entendido en su sentido originario u ontológico-existencial, es lo que ha sustituido, desde el *Informe Natorp*, el papel central que tiene la intencionalidad de la conciencia en una ontología fundamentalmente liberal o fenomenológica en beneficio de lo que Heidegger llama *intencionalidad plena"*[79] o, desde *Ser y tiempo*, "comunidad". La conciencia personal del individuo se destruye en beneficio de la auténtica conciencia de sí mismo histórico: conciencia del *Volk*. No se trata de la subjetividad moderna, fundamento de la autonomía de la sociedad civil, sino de la "pertenencia" a esa comunidad de destino histórico que es el *Volk*. Si releemos el rescate pre-ontológico que hace Heidegger de la fábula de Higinio a través de *El niño de la Sorge* de Herder, encontramos que el sentido del ser humano le pertenece a la *Sorge*, que le da forma frente al caos. La reinterpretación hermenéutica de la tierra *[Erde],* en el compuesto "hombre" de cuerpo y espíritu, toma un valor ontológico-existencial: es el *Dasein* que le faltaba, por abstracción, al dualismo de alma-cuerpo en el sentido cartesiano. Es esta pertenencia a la Cura lo que va a sustentar el carácter existencial del *Dasein* humano, cuya humanidad, si cabe en el pensamiento heideggeriano, consiste en serle fiel al *Volk,*

---

[78] *Ibid.,* p. 384.

[79] Véase Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles…, op. cit.,* p. 47. Cursivas de Heidegger.

que es forma y contenido, cuerpo y espíritu o, con la jerga de la autenticidad, el co-acontencimiento, en el propio acontecer histórico. Consideramos esto palabrería excesiva ontológico-existencial que en 1927 disimulaba su verdadera cara política: la *Sorge*, consiste en el cuidado de la sangre y de la tierra, tal y como a partir del *Discurso de Rectorado* de 1933, la interpretación ontológico-existencial del *Volk* alemán convierte a Alemania en el único pueblo metafísico que, en el caos de la sociedad moderna, aún se pregunta "¿Por qué hay *Dasein* y no más bien Nada?"[80]

Afirmamos que se trata de una teoría circular, repetitiva de sí misma sin aspirar a ningún cambio o progreso, porque eso es un síntoma de la decadencia del *Volk* que, modernamente, cada vez se aleja más del origen. Es un círculo que sólo puede ser explicado desde dentro, como parte viva de la pertenencia a la *Sorge* que, según esta mitología, define su forma de ser. Es una deuda impagable a la que cada individuo de ese "destino común" debe su razón de ser. Tanto lo pre-ontológico como lo ontológico-existencial forman parte de la *Sorge*, con la diferencia de que, en la fábula, la confirmación de la interpretación existencial del *Dasein* como cuidado sólo es una "autointerpretación"; mientras que a partir del §74, Heidegger ya ha podido "construir" ese núcleo del ser-aquí en su esencial carácter histórico. Debido a esto, la "autointerpretación" pre-ontológica del *Dasein* puede manifestarse, llegado el acontecimiento, como "autodeterminación".[81] Esta circularidad que se retroalimenta de sí misma como *Volk* da lugar a que la verdad en esta ontología funcione de forma ventricular. La idea es de

---

[80] Véase de Martin Heidegger: *Introducción a la metafísica*, s. f.; *La autoafirmación de la universidad alemana; El rectorado, 1933-1934,* entrevista del *Spiegel*.

[81] Véase Martin Heidegger, "Discurso del rectorado", *op. cit*.

Ortega, de 1953, quien agudamente, a propósito del pensar etimológico heideggeriano, y en su afán de captar las palabras en su estado virginal, pre-teórico, lo convirtió en "el ventrílocuo de Hölderlin".[82] Cuando en la entrevista póstuma en *Der Spiegel*, Heidegger afirmó, como ya lo hemos comentado, que sólo se puede "pensar" en "alemán", nos está recordando sobre el texto §42: "*Si* el *Dasein* es "histórico" en el fondo de su ser, un decir que viene de su historia y que a ella retorna y que, además, es *anterior* a toda ciencia, cobra un peso particular, aunque no puramente ontológico".[83]

Esta verdad histórica es tan circular como la teoría de la verdad, como "escucha" del Ser. La primacía de la existencia sobre la esencia cobra, desde esta interpretación, un sentido muy diferente y destructor de la filosofía y la ciencia en las que se fundamentaba el Humanismo. El ser humano, mejor dicho, el *Dasein,* no es una invención o una idea trascendental, como es la invención de los derechos universales del hombre, sino que tiene un fundamento existencial en la tierra como suelo.

Para "construir" su ontología fundamental, Heidegger no hace hincapié en la intencionalidad de la conciencia sino en ese suelo como lo ya pre-dado. *Ser y tiempo* es, por esta razón hermenéutica, un intento por construir una identidad humana basada en el suelo de su propia autoexplicación. El autor de *Ser y tiempo* hace énfasis, respecto de la fábula pre-ontológica, en que lo importante no es lo que la *Sorge* señala como aquello a lo que el *Dasein* humano *(Existenz)* "pertenece" durante toda su vida, sino que es más importante el reconocimiento de la "primacía del cuidado" en estrecha conexión con la concepción

---

[82] Véase José Ortega y Gasset, "En torno al coloquio de Darmsdat", *Obras completas, vol. III,* Alianza Editorial-Revista de Occidente. Véase el artículo completo de Ortega en la primera parte de este libro.

[83] Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 218.

del hombre como compuesto de "cuerpo", que es "tierra" modelada, formada, y espíritu (*Geist*). Este ente tiene el "origen" de su ser en el cuidado. Y añade Heidegger algo crucial para la conexión con el racismo: "Este ente no queda abandonado por su origen *[Ursprung],* sino retenido por él y sometido a su dominio, mientras *está en el mundo*".[84] Y por esta primacía de la existencia sobre la esencia es por lo que el "estar-en-el-mundo" queda supeditado a la deuda del origen, que es el sello del ser del "cuidado". El ser del hombre no viene del hombre mismo, ni ha recibido su nombre, "homo", en consideración de su Ser, sino en relación a lo que lo forma o modela, o a aquello de lo que está hecho: "humus": la indicación de la situación hermenéutica, que en 1922 apareció como "lógica radical del origen" del *Dasein*, lógica que no se relaciona con la teoría,[85] que apareció, como ya hemos señalado anteriormente, justificada como autointerpretación pre-ontológica, que ya había construido una determinada mirada sobre el sentido del Ser del *Dasein*. "En qué consista el ser 'originario' de lo así configurado, lo decide Saturno, el 'tiempo'. La determinación preontológica de la esencia del hombre que se expresa en esta fábula ha fijado así, desde el comienzo, la mirada en *aquel* modo de ser que domina por entero su *peregrinar temporal en el mundo*".[86]

La interpretación ontológico-existencial heideggeriana del Ser del *Dasein* en tanto *Sorge* no es, como se podría creer erróneamente, una generalidad de la consideración teórica de la *Sorge*. El cuidado al que se refiere la ontología fundamental no da pie para hacer una filosofía de la Historia Universal, tampoco para hacer memoria de lo que hizo el

---

[84] *Ibid.,* p. 220.

[85] Véase Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles…, op. cit.*

[86] Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 220 y nota número 1.

ser humano en sus distintas épocas. La "generalización" de la *Sorge* tiene el mismo peso ontológico que la abstracción y universalidad que proclama el término "humanismo", esto es, ninguno. Estos existencialismos carecen, para Heidegger, del verdadero sello del cuidado como Ser del *Dasein*, porque este cuidado o cura sólo es meramente personal y una construcción teorética. La lógica radical del origen del sentido del Ser del *Dasein* que le impone Cura no tiene que ver con la lógica de los silogismos.

Según el pensar heideggeriano, la interpretación de Dostoievski sobre la muerte es el resultado de una abstracción: que todos los hombres se preocupan por algo. La *Sorge* no forma parte de la contingencia humana, no puede confundirse, por poner un ejemplo decisivo, con la virtud fundamental del hombre tal y como lo ve Aristóteles: la prudencia. No, la *Sorge* o cuidado de la interpretación ontológico-existencial no es una deducción a la vista de nuestra condición de seres contingentes y necesitados de la prudencia, sino un "a priori" del que el *Dasein* humano sólo puede ser testigo y deudor, ya que no se trata del cuidado de los individuos, sino del cuidado del origen del *Volk*. Por más que pueda extrañar a los que creen en el humanismo, la primacía de la idea del *Dasein* es nacional porque el cuidado *(Sorge)* lo es del destino común del pueblo histórico, en una palabra del capítulo 6 de *Ser y Tiempo*, del cuidado o *Sorge* del "origen" *(Herkunft):* el certificado de nacimiento de las categorías-fuente de la propia existencia *(Existenz)* del *Dasein*.[87] Esta "generalización" de la *Sorge* sólo puede ser "ontológico-apriorística". Y desde el horizonte de la constitución fundamental de la historicidad podemos concluir que el auténtico *a priori* es el *Volk*. En este §42,

---

[87] *Ibid.,* p. 46.

Heidegger lo denomina *a priori* ontológico de la *Sorge* como: "una estructura de ser ya subyacente en cada caso. Sólo ella hace ontológicamente posible la designación óntica de este ente como *cura*".[88]

Reproducimos el poema de Herder titulado *Das Kind der Sorge*:

| Das Kind der sorge | El niño de la Sorge |
|---|---|
| Einst saß am murmelnden Strome | Una vez, en la orilla de un riachuelo |
| Die *Sorge* nieder und sann: | Se sentó la Cura y meditaba: |
| Da bildet' im Traum der gedanken | Ahí forma en el sueño de los pensamientos. |
| Ihr Finger ein leimernes Bild. | Su dedo una imagen. |
| "Was hast du, sinnnende Göttin?" | "¿Qué tienes, Diosa pensativa?", |
| Spricht *Zeus*, der eben ihr naht. | dice Zeus, que se está acercando a ella. |
| "Ein Bild von Tone gebildet, | "Una imagen hecha de arcilla, |
| beleb´s. Ich bitte dich Gott". | dale vida, te lo ruego, Dios." |
| "Wohlan! Ich will es! –Es lebet! | "¡Así será! ¡Así lo deseo yo! – ¡Que viva! |
| Doch mein sei dieses Geschöpft"– | ¡Pero la criatura será mía!" – |
| Dagegen redet die Sorge: | En cambio, la Cena dice: |
| "Nein, laß es mir, Herr. | "No, déjalo, déjamelo, Señor. |
| Mein Finger hat es gebildet" – | Mi dedo lo formó" – |
| "Und ich gab Leben dem Ton" | "Y le di la vida a la arcilla". |
| Sprach Jupiter. Asl sie so sprachen, | Habló Júpiter. Mientras así hablaban, |
| da traut auch *Tellus* hinan. | también Tellus [Tiempo] entró. |
| "Mein ists! Sie hat mir genommen | "¡Es mío! Me lo quitó |
| Von meinem Schoße das Kind". | De mi regazo, el niño." |
| "Wohlan, sprach Jupiter, harret, | "Bien, habló Júpiter, esperad, |

[88] *Ibid.,* p. 221.

dort kommt ein Entschneider, *Saturn*".
Saturn sprach: "Habet es alle!
So wills das hohe Geschick.
Du der das Leben ihm schenkte,
Nimm, wenn es stirbet, den Geist.
Du Tellus sien Gebeine:
Denn mehr gehöret dir nicht.
Dir, siner Mutter, o Sorge,
wird es im Leben geschenkt.
Du wirst, so lang' es nur atmet,
es nie verlassen, dein Kind.
Dir ähnlich wird es von Tage
Zu tage sich mühen ins Grab".
Des Schicksals Spruch ist erfüllet.
Und *Mensch* heißt dieses Geschöpft.
Im leben gehört es der Sorge:
Der Erd' im Sterben un Gott.

Ahí viene uno que decidirá, Saturno".
Saturno habló: "¡Ténganlo todos!
Así lo desea el destino.
Tú, quien le ha dado vida,
toma, cuando muera, el espíritu.
Tú, Tellus, sus huesos:
porque más no te corresponde.
A ti, su madre, oh Cura,
se te dará en vida.
Nunca, mientras respire,
lo abandonarás, a tu hijo.
Igual que tú se esforzará
cada día para llegar a la tumba".
Se ha cumplido el adagio del destino,
y hombre llamaremos a esta criatura.
En la vida le corresponde a la Cura:
A la tierra al morir, y a Dios.[89]

Las trampas hermenéuticas que hizo Heidegger con Herder y Hölderlin consisten en reapropiarse fácticamente, es decir, en el sentido de la historicidad de los sentidos de la "cura" (cuidado) y de la "tierra", de forma que la creación del hombre *(humus)* pasa a depender, ante al principio excéntrico de la modernidad, no sólo de la finita temporeidad de la muerte sino de su origen terrenal en el significado ontológico de patria que poéticamente reaparece en *Cartas sobre el humanismo* de 1946 como regreso al suelo del origen, regreso al hogar, *Heimkunft*.

---

[89] Véase Johann Gottfried Herder, *Das Kind der sorge*. *Werke,* tomo III, ed. M. Bollach, 10 vols. (Deutschen Klassiker Verlag, 1997) pp. 743-744, dentro de *Poemas paramísticos*.

Para terminar, mencionaremos que Safranski, en la última parte de su libro, nos advierte contra el peligro de romantizar la política: "Aunque lo romántico forma parte de una cultura viva, una política romántica es peligrosa. Para el Romanticismo, que es una continuación de la religión con medios estéticos, rige lo mismo que para la religión: ha de resistir a la tentación de recurrir al poder político. 'La imaginación al poder' no era precisamente una buena idea".[90]

---

[90] Véase Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán,* Tusquets, Barcelona, 2009. p. 353.

# LA HISTORICIDAD Y LA MUERTE EN *SER Y TIEMPO*[*1]

*Johannes Fritsche*

"Todo lo que es recibido, lo es a la manera de quien lo recibe".[2] La percepción de Heidegger después de la Segunda Guerra Mundial viene a confirmar este principio, que es el fundamento de la ontología y de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino, pero también de la hermenéutica de Gadamer. Después de 1945, en Francia, en Estados Unidos y en Alemania Occidental, Heidegger, con *Ser y tiempo*, fue leído como un representante del individualismo radical. Pues es después de 1945 que, en Alemania Occidental, la tendencia se hallaba inclinada más hacia el individualismo, y desde 1946 Karl Löwith presentaba a Heidegger de esta manera en los tres países.[3] Esta percepción confirma el principio de Tomás de Aquino de una forma paródica. Es aquí donde, en efecto, este principio asegura que las perfecciones de Dios y las formas de su intelecto permanecen estables en su contenido cuando son reproducidas de modo final en la creación material, empezando por los sentidos del intelecto humano,

---

[*] Traducción de Claudia Ramírez Morales. Revisión de Oscar Daniel Brash Arias.

[1] Traducido del alemán por Pascuale Roure.

[2] Véase Johannes Fritsche, "From National Socialism to Postmodernism. Löwith on Heidegger", *Constellations,* 16:1, 2009, pp. 84-105.

[3] Tomás de Aquino, *In libros de anima II y III, S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 4,* Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1980, p. 357ª, 1b. 2, lect. 24.

inmaterial y finito, para finalmente llegar a Dios por medio del conocimiento humano de Él. Por el contrario, interpretar a Heidegger como pensador del individualismo radical es una "perversión": *Ser y tiempo* no es un libro "individualista" sino, por así decirlo, "comunitario", que pelea incluso por la concepción comunitaria, la más extrema de su tiempo: el nacionalsocialismo. Esto lo mostraré a partir de *1)* la noción de historicidad, antes de exponer *2)* de qué manera Löwith pudo "pervertir" *Ser y tiempo* hacia el sentido del individualismo. Analizaré *3)* la misma "perversión" dentro de la interpretación que da Löwith de la noción de la "muerte" de Heidegger en *Ser y tiempo* para, finalmente, mostrar que esta noción no es compatible con la concepción comunitaria del nacionalsocialismo. Propondré, a manera de conclusión, *4)* algunas observaciones respecto de la historia de la filosofía.

## El concepto de historicidad en *Ser y tiempo*

*Ser y tiempo* se compone de dos alternativas de búsqueda: descubrir los existenciarios y las evoluciones históricas. Heidegger toma como "existenciario" toda estructura eficiente para los hombres que les permita a éstos morirse en un mundo y tener en este mundo varias relaciones con los existentes. Hace falta entender esto desde el sentido de la filosofía trascendental, y el porqué Heidegger da como solo ejemplo, en su exposición del concepto de fenómeno, la teoría kantiana del espacio.[4] Heidegger plantea que estos existenciarios son universales en el sentido de la filosofía

[4] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción de Emmanuel Martineau, edición numérica fuera de comercio, p. 44 sq. (*Sein und Zeit*, 9. Aufl, [Tübingen: Max Nimeyer, 1972], p. 31).

trascendental de Kant, es decir, que son eficientes para todo hombre, en todo tiempo y en todo lugar. Para el *Ser y tiempo* de Heidegger, las evoluciones históricas, en el marco de estos existenciarios, son como modalidades diferentes de la puesta en práctica de estos mismos existenciarios.[5]

La aproximación trascendental, la subordinación de la historia a los existenciarios y la hipótesis según la cual *Ser y tiempo* habría aspirado a la individualización han conllevado a considerar a éste como un libro escrito con el espíritu de la Modernidad.[6] Pero no es este el caso. En la primera sección de *Ser y tiempo,* Heidegger expone los existenciarios y distingue dos modos por los cuales los hombres son activos en el seno de un solo y mismo existenciario: modo ordinario y modo deficiente o perdido. Esta primera sección se compone, después de dos capítulos de introducción, de cuatro capítulos. En el primero de ellos, Heidegger expone bajo la palabra clave de *mundaneidad* del mundo lo existencial del al-alcance, es decir, la *estructura-del-por* quién se hace posible nuestra relación de producción y uso de los objetos. Es bajo este contexto que se caracteriza el concepto de mundo de Descartes, y por consecuencia la filosofía moderna, como reducción privada del estar-al-alcance, y no deja duda alguna sobre el hecho que, a sus ojos, Descartes y los otros filósofos modernos han trastornado la conexión de derivación entre el *estar-en-el-mundo*

---

[5] A partir de 1931/2, el concepto de historicidad se separa de la subordinación de los existenciarios, que desaparecieron completamente en 1935. Véase Johannes Fritsche, "With Plato into the *Kairos* before the *Kehre:* On Heidegger's Different Interpretations of Plato", C. Partenie y T. Rockmore (dir.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue,* Northwestern University Press, Evanston, 2005, pp. 140-177. Véase abajo nota 30.

[6] Por ejemplo, Caputo. Véase Johannes Fritsche, "With Plato into the *Kairos…", op. cit.,* pp. 142 sq.

y el *estar-al-alcance.*[7] Además, él distingue, aun de manera no explícitamente sistemática, un mundo artesanal, mejor dicho lugareño, de la producción en masa moderna. Esta producción en masa opera un nivel, tal como lo hace la filosofía moderna.[8] En el segundo capítulo, Heidegger expone bajo el título del Uno su teoría de la intersubjetividad. Hace una distinción entre un Uno premoderno y el Uno deficiente del liberalismo, en cuanto a sobrepujar la asistencia y democracia social, y caracteriza este Uno moderno como solidaridad inauténtica por distinguirla de una "solidaridad *auténtica*".[9] En el tercer capítulo son presentados los existenciarios que son la afección, el comprender y el hablar en un primer tiempo de manera sistemática, incluyendo tanto el modo ordinario como el modo deficiente o perdido, y en el segundo tiempo de manera deficiente.[10] Es en esta ocasión que Heidegger utiliza estos conceptos fundamentales para hacer un análisis de la vida en las metrópolis modernas.[11] En el último capítulo, Hei-

---

[7] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 62 sq., 73 sq., 75 sq., 88 sq. (*Sein und Zeit*, pp. 52 sq., 68 sq., 71 sq., 89 sq.).

[8] *Ibid.,* pp. 75, 100 (*Sein und Zeit*, p. 70 sq., 106).

[9] *Ibid.,* p. 112 ("*Eigentliche* Verbundenheit" [*Sein und Zeit*, p. 122]; el concepto de "*eigentliche* Verbundenheit" empleado por Heidegger es el semejante situado a la derecha del concepto propio de la izquierda de solidaridad). Véase Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's* Being and Time, University of California, Berkeley, 1999, pp. 274-279 (nota 25).

[10] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 120 sq., 143 sq. (*Sein und Zeit*, pp. 134 sq., 166 sq.).

[11] *Ibid.,* p. 143 sq. (*Sein und Zeit*, p. 167 sq.). Naturalmente, San Agustín ya criticaba la "curiosidad" como un pecado (*ibid.,* 145 sq., "Neugier", *Sein und Zeit*, p. 170 sq.). Sin embargo, los lectores no cristianos de Heidegger tenían conocimiento de todos estos conceptos de los párrafos 35-38, que Heidegger extrae de la lengua corriente, y ellos sabían que los autores de derecha, cristianos o no cristianos, utilizaban estos conceptos para criticar a la sociedad. El tema, por ejemplo, de la "ausencia de sol" o de "falta de solidez" (*ibid.,* 144, "Bodenlosigkeit", "Fehlen der Bodenständigkeit", *Sein und Zeit*, p.

degger expone el existenciario de la *Preocupación* y hace una distinción entre la comprensión latina y moderna de la verdad como producto vencido, y la concepción griega de la verdad, luchando por una renovación de éstas.[12] Cada uno de estos cuatro capítulos desarrolla entonces una tesis decididamente antimoderna y se acaba incluso con ella. La Modernidad es una pérdida, un estado deficiente en el cual las concepciones de derivación son pervertidas.

En la segunda sección de *Ser y tiempo,* Heidegger expone, entre la interpretación temporal de los existenciarios presentados en la primera sección, los pasos necesarios para salir del estado de deficiencia –el tema de la autenticidad del *Dasein*–.

---

168) eran parte de la polémica de derecha contra la sociedad moderna, rechazaba la "distracción" (*ibid.,* p. 146, "*Zerstreuung*", *Sein und Zeit*, p. 172) cuando en Berlín, en el cine, uno se sumergía en un "mundo lejano y extraño" (*ibid.,* p. 146, *Sein und Zeit*, p. 172), y el deseo de novedad, "cada vez lo más nuevo" (*ibid.,* p. 147, *Sein und Zeit*, 174) en la moda y el comadreo era característica del habitante de ciudad grande. Un número de conceptos introducidos aquí y de conceptos tales como aquellos de "publicidad" (*ibid.,* p. 144, "Öffentlichkeit", *Sein und Zeit*, p. 169) no tenían probablemente, para el lector de aquel tiempo, matices cristianos. Heidegger dice aquí que no conviene malinterpretar la estructura ontológico-existencial de la angustia como "una propiedad óntica mala y deplorable, susceptible de ser eliminada a estados más avanzados de la cultura humana" (*ibid.,* p. 149, *Sein und Zeit*, p. 176). Él dice claramente que no hay un Uno en cada sociedad o comunidad humana y que el Uno se transforma en el curso de la historia (*ibid.,* p. 116, *Sein und Zeit*, p. 129). Por "distanciamiento" (*ibid.,* p. 114, *"Abständigkeit"*, *Sein und Zeit*, p. 126) Heidegger no entiende un "conformismo" como Dreyfus lo pretende en su comentario largamente extendido de *Sein und Zeit*, sino un "comportamiento de competencia de las sociedades capitalistas" (véase Johannes Fritsche, "Competition and Conformity: Heidegger on Distantiality and the 'They' in *Being and Time*", *The Graduate Faculty Philosophy Journal,* 24:2, 2003, pp. 75-107), que hace falta comprender sea como un fenómeno histórico completamente nuevo, sea como una "perversión" de formas antiguas de excelencia aristocrática o agonística (*ibid.,* p. 107).

[12] Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 177 sq. (*Sein und Zeit*, p. 219 sq.).

En el capítulo de esta segunda sección que habla sobre la conciencia, él caracteriza la interpretación de la conciencia de Kant y los Lumière como inauténtica, como un comportamiento mercantil y como una democracia parlamentaria,[13] y sostiene que la advocación de la conciencia llama a quien es advocado de su movimiento hacia adelante, en cuanto es comprendida auténticamente en el avance hacia la muerte.[14] Todo lo que he dicho hasta aquí sobre *Ser y tiempo* viene a suponer que este libro pertenece políticamente a la derecha. Esta suposición se confirma en el capítulo "Temporeidad e historicidad" (§§ 72-77), penúltimo capítulo y punto culminante del libro entero.

Como lo he mostrado a partir de algunas figuras centrales en un libro sobre el concepto heideggeriano de la historicidad, la derecha, la izquierda y los liberales del tiempo de la República de Weimar coincidían sobre lo que es una teoría de historia y una política de derecha, de izquierda o liberal. Cada grupo sabía que los liberales se orientaban a partir del concepto de progreso y aspiraban a una sociedad capitalista completamente desarrollada como fin de la historia. Cada uno sabía igualmente que la derecha también se orientaba a partir de un concepto de progreso, pero tenía la visión de una sociedad socialista o comunista, y no capitalista, al final de la historia. Cada uno sabía, entonces, que la derecha alimentaba una polémica contra la sociedad en nombre de la comunidad, y sostenía que la comunidad, que había sido sustituida por la sociedad, sabía hacer escuchar su voz para dar la orden de destruir la sociedad y restituir la comunidad. Todos

---

[13] *Ibid.,* pp. 214, 216, 219, 220 sq., 222, 225, 226, 229 sq. (*Sein und Zeit*, pp. 271, 274, 278, 280, 283, 288, 289, 292 sq.). Sobre el "compromiso" ("Ausgleich") como concepto fundamental en estos pasajes, véase Fritsche, *Historical Destiny..., op. cit.,* p. 142 sq.

[14] Martin Heidegger*, Ser y tiempo,* p. 220 sq. (*Sein und Zeit,* p. 280).

sabían entonces que la derecha se oponía a los liberales y a la izquierda en la medida en que encarnaba una concepción de la historia que concedía una primacía al pasado, porque el pasado, bajo la forma de comunidad, debía estar realizado de nuevo contra la sociedad definida por su negación del pasado y su orientación hacia el porvenir.[15]

El drama de la historicidad consta de dos actos, la salida de la sociedad moderna y el regreso de esta sociedad, con el objetivo de abolirla y remplazarla por una comunidad regenerada.[16] Viéndolo más a fondo, el drama se compone de nueve elementos: *1)* Heidegger señala que al comienzo del drama, nosotros nos encontramos dentro de la sociedad, una sociedad capitalista moderna, que esta sociedad es un desecho y que oculta las posibilidades auténticas. *2)* La llamada del destino hace su entrada en la historia y alza la voz. *3)* En contradicción con los *Dasein* que son permanentes e inauténticos, los *Dasein* que se vuelven auténticos obedecen a este llamado y se retiran de la sociedad. *4)* Los *Dasein* auténticos reconocen la diferencia entre las posibilidades inauténticas sancionadas por la sociedad y las posibilidades auténticas que han sido oprimidas por la sociedad. *5)* Los *Dasein* auténticos se dan a la tarea que el destino les ha asignado en su llamado a saber. *6)* Luchar contra la sociedad en el nombre de la comunidad, para sustituirla por ésta. *7)* Los *Dasein* auténticos reconocen que esta lucha no crea una comunidad que no ha jamás existido, sino que es un combate para la restauración de una comunidad que ya ha existido antes, que esta lucha es entonces una repetición de la comunidad.

---

[15] Véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* pp. 68 sq., 124 sq., 149 sq.

[16] Para un más amplio desarrollo y justificación de las tesis presentadas más arriba, véase *ibid.,* pp. 1 sq., 124 sq.

Si Heidegger no se hubiese detenido en estos siete elementos, *Ser y tiempo* habría sido simplemente un libro de derecha en general, y el capítulo sobre la historicidad habría sido nada menos que un resumen brillante de la política de derecha en general.[17] En los tiempos de Heidegger, la derecha comprendía dos grupos, la derecha "nostálgica" y la derecha "revolucionaria". Las dos querían destruir a la sociedad y repetir una comunidad pasada. La distinción entre estos dos grupos era que la repetición de esta comunidad perdida debía hacerse, desde el punto de vista de la derecha nostálgica, por así decirlo, *al pie de la letra;* mientras que para la derecha revolucionaria, esta repetición debía hacerse *según el espíritu*. La derecha nostálgica quería restaurar la comunidad perdida semejante a la que había existido en su tiempo, por ejemplo, sin electricidad, etcétera. Para la derecha revolucionaria, por el contrario, era posible y necesario que la comunidad restaurada incorporara estructuras y capacidades aparecidas de manera concomitante con la sociedad y que, sin embargo, según la concepción de la derecha revolucionaria, no estaban esencialmente ligadas a la sociedad; esto se trata, en primera instancia, de la técnica moderna y del mundo de la producción capitalista. *8)* Heidegger hace manifiesto, por sutiles maniobras lingüísticas, que su concepto de historicidad resume la concepción de la derecha revolucionaria y excluye a ésta de la derecha nostálgica. *9)* Él se inclina, en última instancia, desde el seno de la derecha revolucionaria, a favor de los extremistas, a saber, los nacionalsocialistas.

Él hace esto de dos maneras. *1)* Habla del "porvenir de la comunidad, del pueblo".[18] Todo esto es tan tímido como correc-

---

[17] Para lo que sigue, *ibid.*, p. 127 sq.

[18] Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 290 (*Sein und Zeit,* p. 384); véase Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism*, pp. 13, 48 sq., 138 sq., 217 sq. (nota 17).

to.[19] Si, en efecto, el *Schibboleth* de todas las derechas era el concepto de comunidad, uno podía o debía utilizarlo, pero faltaba especificar qué tipo de comunidad debía estar restaurada: ¿el imperio, la Edad Media, las grandes invasiones, o solamente la comunidad del pueblo? *2)* A todo lo largo de *Ser y tiempo*, y en particular con aquella crítica que Heidegger caracteriza como la pensada en la perspectiva de *estar-en-el-mundo,* todos los medios que los otros filósofos de la derecha revolucionaria tenían para distinguirse del nacionalsocialismo fueron destruidos. Max Scheler especialmente, en su libro de 1916 sobre el formalismo ético y en otros textos, había fundado una política de derecha revolucionaria sobre una teoría de la comunidad según la cual la comunidad más elevada es la comunidad de amor católico mundial, y la más baja la comunidad del pueblo.

Según Scheler, siempre las comunidades inferiores deben ponerse al servicio de aquellas que son superiores.[20] Scheler, en 1926, se adentra en el panorama político, abiertamente en razón de su doctrina católica de valores y del reforzamiento de la pasión de Hitler. Él lanzó, en efecto, contra la derecha, un llamado para defender la República de Weimar. En una necrología sobre Scheler seguida a su muerte en 1928, Heidegger hace homenaje a la fenomenología que él considera como la más grande fuerza filosófica de la época y en el panorama del mundo entero, pero al mismo tiempo manifiesta clara-

---

[19] En alemán se dice *Volksgemeinschaft*. Cuando Heidegger escribe "der Gemeinschaft, des Volkes" (*Sein und Zeit*, p. 384; "de la comunidad, del pueblo", *Ser y Tiempo*, p. 290), él procede correctamente desde el punto de vista lógico (dando de entrada el género y después la diferencia específica) y evita al mismo tiempo la expresión vulgar de *Volksgemeinschaft*.

[20] Véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* p. 136 sq.

mente su desacuerdo con el catolicismo de Scheler y todo lo que relaciona.[21]

## Löwith con respecto de *Ser y tiempo*

Políticamente, no hay oposición más clara que aquella entre, por una parte, el universalismo y el individualismo liberal o de derecha, y por otra parte, el particularismo y la concepción comunitaria del nacionalsocialismo. ¿Cómo entonces Löwith malinterpretó *Ser y tiempo* como un documento del individualismo radical?[22] En cierto sentido, la respuesta es simple: el joven estudiante que era Löwith proyectó sobre su maestro Heidegger las representaciones y esperanzas que eran propiamente suyas. A semejanza de Heidegger, Löwith veía la sociedad burguesa como un proceso de decadencia, proceso en el cual el individualismo y egoísmo de los individuos burgueses, así como la insolencia de los unos para con los otros buscaba la desaparición de todo lo que era común. Löwith pensaba también que la sociedad burguesa había desaparecido y el paso siguiente sería restituirla. Pero contrariamente a Heidegger, él se consideraba un existencialista en el sentido de nihilista activo: hacía falta acelerar activamente la baja, el nihilismo, ya que el viraje no sería posible cuando la baja estuviera en el punto nulo, cuando todo esto que es común hubiera desaparecido y cuando los individuos fueran enteramente liberales en todas las normas y en todos los valores.

---

[21] *Ibid.,* p. 146 sq.

[22] Para el desarrollo y la justificación de tesis presentadas en esta parte, véase Fritsche, "From National Socialism to Postmodernism". Löwith resume la teoría de la autenticidad y de la historicidad de *Ser y tiempo* en nueve tesis, las cuales a mi parecer son todas falsas (véase *ibid.,* pp. 87 sq., 90 sq.).

Esto llegaría, para Löwith, en 1933. Löwith era judío, y sin embargo faltaron tres años, según sus propias declaraciones, para darse cuenta de que la revolución nacionalsocialista no era lo que él esperaba.[23] El nacionalsocialismo, como Löwith lo creía entonces, no era el viraje, sino simplemente el punto cero que dejaba en suspenso el viraje después entendido por él. Simplemente Löwith había supuesto que Heidegger era también un existencialista y un nihilista activo, y que *Ser y tiempo* liberaba al individuo de todas las normas y de todos los valores. Es por esto que, cuando Löwith tomó en cuenta, después de 1933, el nacionalsocialismo de Heidegger, concluye que el existencialismo o el nihilismo activo no hacían esencialmente nada con el nacionalsocialismo. El existencialismo de Heidegger se situaba en el punto cero de la decadencia de la comunidad política. En este punto cero, la individualización del existencialismo desembocaría en un conformismo, de tal manera que los individuos serían reducidos, con respecto de la destrucción de todos los valores y de todas las normas, a una pura facilidad y preservación suya y no podría entonces distanciarse de Uno dominante, el nacionalsocialismo.[24]

Es esta interpretación de Heidegger que Löwith, a partir de 1946, expandió en Francia y Alemania bajo la apelación de "decisionismo vivo": Heidegger habría sustraído al individuo del Uno para introducirlo en la individualización y en la autenticidad posible –y ya que Heidegger inhabilitó todas las normas, los valores y los criterios de decisión posibles, el *Dasein* auténtico estaría sin mundo y no se encontraría en

---

[23] Véase *ibid.,* p. 100 (nota 53).

[24] Agamben, antes que Löwith, fue el primero en reconocer la contigüidad entre democracia y totalitarismo. Véase Fritsche, "Agamben on Aristotle, Hegel, Kant and National Socialism". Aparece en *Constellations,* 19: 1, 2012.

un mundo en decadencia conformista–. Esta interpretación es desde hace tiempo valorada como la crítica más incisiva de *Ser y tiempo*, del nacional-socialismo de Heidegger y de su individualismo inmoral absolutista. Es interesante notar que Löwith, en una carta que no fue publicada, consideraba esta interpretación como una defensa de Heidegger,[25] y desde la perspectiva de su propia filosofía de la historia, tiene razón. Con respecto del Heidegger existencialista, el nihilista Löwith sería filosóficamente el más avanzado de los nihilistas, sería el único a la altura de su tiempo, y si uno pretende, como lo hizo Löwith, que toda filosofía moderna, puesta al lado del punto cero del nihilismo, es inconsistente, entonces Heidegger sería el único filósofo consistente. No hay más que un paso para hacer de Heidegger el héroe de la posmetafísica y de la posmodernidad. Aquel que espera que una teoría de la decisión formule los criterios piensa aún de manera metafísica. La grandeza de época de Heidegger consiste precisamente en el hecho de que liberó al individuo de las normas generales de la carga metafísica y que lo condujo sobre el terreno de la singularización posmoderna. Curiosamente, Löwith dio una semejante interpretación posmoderna de Heidegger, ya en 1948, en un artículo que no fue publicado ni en Francia, ni en Alemania, sino solamente en Estados Unidos, probablemente en el país del *self-made many*, del individualismo sin límites.[26]

---

[25] Véase Fritsche, "From National Socialism…", *op. cit.,* p. 93.

[26] Karl Löwith, "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", *Social Research,* 15, 1948, pp. 345-369; véase Fritsche, "From National Socialism…", *op. cit.,* p. 95 sq. El párrafo decisivo en el capítulo "Temporalidad e historicidad" (§§ 72-77) de *Sein und Zeit* es el párrafo 74. En la dramaturgia de este párrafo, la proposición decisiva es la siguiente: "Die Wiederholung*erwidert*vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz" (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 386). El verbo alemán *erwidern* puede ser empleado en diferentes acepciones que pueden ser contradictorias. Sin

Como Löwith lo diría más tarde, antes de 1933 no se interesaba e ignoraba completamente la política, no leía tampoco los periódicos.[27] Además de los clásicos, parece que no había

---

embargo, la estructura gramatical y el contexto de la proposición no dejan duda alguna sobre el hecho de que Heidegger emplea aquí el verbo *erwidern* en en el sentido de "responder a una demanda o a un requerimiento, obedecer a un mandato", de tal modo que la proposición entera, tomada en su contexto, significa que el *Dasein* auténtico obedece al llamado del co-destino (a saber, destruir la sociedad para repetir la comunidad del pueblo). Véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* pp. IXff., 10ff., 21ff., 43ff., 65ff., 83ff., 134ff., 327ff. y *pássim*). Según la primera traducción inglesa de esta preposición ("Rather, the repetitionmakes a *reciprocative rejoinder* tothe possibility of existence which-has-been-there", Martin Heidegger, *Being and Time*, traducción de John Macquarrie y Edward Robinson, Harper & Row, Nueva York, 1962, p. 438), el *Dasein* auténtico comienza a poner en duda la proposiciones del co-destino, que pueden ser rechazadas en parte o en su totalidad (véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* p. IXff., 10ff. y siguientes). Con base en otros pasajes traducidos de forma obscura o falsa, la traducción de esta proposición por Macquarrie y Robinson ha contribuido de manera esencial a difundir la interpretación posmoderna de Heidegger en los Estados Unidos, porque esta capacidad atribuye al *Dasein* el distanciarse del co-destino, de la herencia y de la tradición que corresponde a la comprensión de sí mismo, del *self-mademan* "innovador" tanto como el individuo posmoderno (véase *ibid.,* pp. 7ff., 207ff.). Aunque esta proposición haya sido un poco mejor traducida en la segunda traducción inglesa de *Sein und Zeit* ("Rather, retrieve *responds* to the possibility of existence that has-been-there", Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of* Sein und Zeit, traducción de Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 352f.), los lectores de esta traducción serán igualmente inclinados a leer esta proposición dentro de un sentido posmoderno, en razón de particularidades de las proposiciones que preceden y de la comprensión americana del pasaje en su conjunto (véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* p. 335f.). Martineau ("Más bien la repetición al-encuentro-de la posibilidad de la existencia habiendo estado ahí", Martin Heidegger*, Ser y Tiempo* p. 290f. [Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Emmanuel Martineau, Authentica, París,1985, p. 266]) seguido de Macquarriey Robinson y reducida su traducción a un extremo de reacciones posibles del *Dasein* auténtico según Macquarriey Robinson (véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* p. 292).

[27] Véase Fritsche, "From National Socialism…", *op. cit.,* p. 103 (nota 96).

leído más que los autores que él leía usualmente para la burguesía antiburguesa de la época, en particular Kierkegaard y Nietzche.[28] Ya sea antes o después de 1945, Löwith jamás se dio cuenta de que *Ser y tiempo* de Heidegger no representaba nihilismo activo e "individualismo", sino un desicionismo, por así decirlo, "comunitario". Para un desicionismo de este tipo, el punto cero de la decadencia llegaba ya muy tarde. La voz del destino no debía alzarse después, sino antes del punto cero –a la "onceava hora" como lo decía Hitler[29] (y no a la doceava hora o después de ella)–, para llamar a los individuos a salir de la sociedad burguesa a fin de entrar en la comunidad.[30]

---

[28] Löwith había igualmente leído a Marx, de una manera no marxista, según sus propias declaraciones. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vorundnach 1933: Ein Bericht,* J. B. Metzler, Stuttgart, 1986, p. 150.

[29] Véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* p. 82.

[30] Con respecto de la conversación entre Löwith y Heidegger en Roma, en 1936, véase Fritsche, "From National Socialism…", *op. cit.,* pp. 85, 93. En los años 1937/8, Heidegger llega a la misma apreciación del nacional-socialismo que había tenido Löwith un poco antes, la de que el nacional-socialismo empírico no es más que la forma más extrema de la sociedad y de la metafísica, y no la repetición de la comunidad (véase Fritsche, "With Plato…", *op. cit.,* p. 160 sq.). Es a partir de ahí que Heidegger recupera dentro de su historia del Ser el motivo del nihilismo de Löwith, según la cual el viraje no puede intervenir más que al momento o a continuación del extremo o punto cero, y no precederlo (véase Fritsche, "From National Socialism…", *op. cit.,* p. 101, nota 60). Nihilismo, decisionismo e individualismo no son lo mismo *(ibid.).* Hasta los años 1937/8, Heidegger utiliza el concepto de historicidad de *Ser y tiempo* como instrumento de propaganda para el nacionalsocialismo (véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* pp. 124 sq., 194 sq., 216 sq., "With Plato…", *op. cit.,* pp. 146 sq., 151 sq.). Para continuar él no renunciará en lo absoluto, pero se complacerá de modificarla (véase *ibid.,* p. 160 sq.). El hecho de que Heidegger haya creído entrever en los años 1937/38 que el nacionalsocialismo empírico no era el retorno esperado de la comunidad no excluye que se mantenga como un nacionalsocialista y un partidario de Hitler.

## La visión comunitaria del "avance hacia la muerte" en *Ser y tiempo* y continuación

La interpretación de Löwith del decisionismo vivo engloba aquella del avance hacia la muerte en *Ser y tiempo*.[31] El *Dasein* que se vuelve auténtico estaría aislado y sin relación con los otros, estaría sin mundo, porque en el porvenir del devenir auténtico la muerte es la instancia más alta, y esta muerte impone al *Dasein* un porvenir vivo. Löwith justifica esta interpretación, además de con una breve pregunta retórica,[32] por dos pasajes extraídos de *Ser y tiempo*. Aquí también funciona como un posmoderno al pie de la letra, aislante de frases cortas de su contexto. Löwith cita a Heidegger: el avance hacia la muerte "abre a la existencia, a título de posibilidad extrema, el sacrificio de sí".[33] Löwith pasa por alto el hecho de que en la frase que precede inmediatamente, Heidegger dice que el avance hacia la muerte "libera de la pérdida en todas las posibilidades que no se alcanzan más que de manera contingente, y con ello comprendiendo y eligiendo auténticamente por primera vez las posibilidades fácticas que están por debajo de la posibilidad infranqueable".[34] Igualmente pasa por alto que Heidegger, inmediatamente después, precisa que el avance hacia la muerte expulsa el peligro que el *Dasein* desconoce, su *poder-ser* propio, y malinterpreta las posibilidades de existencia del prójimo, antes de proseguir así: "pero la

---

[31] Véase Karl Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit (Sämtliche-Schriften 8),* Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 86-90, 168. Para un desarrollo completo de estas cuestiones esbozadas, véase Fritsche, "World War I, *Being and Time*, and Hitler's, Seizure of Power': Löwith and Heidegger on Death and Historicity" (manuscrito).

[32] Martin Heidegger*, Ser y tiempo*, p. 243 (*Sein und Zeit*, p. 313).

[33] *Ibid.,* p. 209 ("Selbstaufgabe", *Sein und Zeit*, p. 264).

[34] *Ibid.,* p. 209 (*Sein und Zeit*, p. 264).

muerte, más que posibilidad absoluta, no sólo aísla para dar, infranqueable como es, el *Dasein* como estar-con, comprensivo para el poder-ser de los otros".[35]

La tercera alegación de Löwith se encuentra en una frase del tercer párrafo 74: "sólo el ser-libre *para* la muerte da al *Dasein* su objetivo puro y simple".[36] Löwith pasa por alto lo que Heidegger escribió en la página siguiente: "El proyectar-se avanzando hacia la posibilidad infranqueable de la existencia, la muerte, garantiza solamente la totalidad y autenticidad de la resolución. Sin embargo, las posibilidades fácticamente abiertas de la existencia no pueden ser tomadas de la muerte".[37] Esta proposición se encuentra en el contexto de la interrogación que se apoya en la procedencia de las posibilidades auténticas, es decir, sobre lo que Heidegger, en el §74, denomina sucesivamente herencia, destino, co-destino y, por último, comunidad del pueblo.[38]

Así, si leyéramos las dos citas de Löwith en su contexto, otra imagen de *Ser y tiempo* se tendría. La muerte no es únicamente un término, el fin del *impasse* en la "pérdida de mundo". Es más bien como un ojo de aguja y un purgatorio, un purgatorio que no se sitúa por debajo del mundo sino al mismo margen, y por el cual el *Dasein*, convirtiéndose en auténtico, debe pasar siguiendo al llamado del destino (y no al de la muerte), del cual toma como carga la posibilidad auténtica. Hace falta que el *Dasein* pase por este purgatorio, ya que no es más que de esta manera como puede purificarse definitivamente del "espíritu"

---

[35] *Ibid.,* p. 210 (*Sein und Zeit*, p. 264).

[36] *Ibid.,* p. 289 (*Sein und Zeit*, p. 384).

[37] *Ibid.,* p. 289 (*Sein und Zeit*, p. 383).

[38] *Ibid.,* p. 289 sq. (*Sein und Zeit*, p. 383 sq.). Al respecto de la sucesión de los conceptos del párrafo 74, véase Fritsche, *Historical Destiny..., op. cit.,* pp. 37 sq., 124 sq.

de la sociedad y de la resistencia de ésta frente al destino y, finalmente, abrirse al "espíritu" de la comunidad. La muerte es una situación en el camino que lleva a cabo el aislamiento de los *Dasein* los unos frente a los otros en la sociedad de la solidaridad auténtica de los *Dasein*, en la comunidad.[39]

Esta visión comunitaria que se encuentra en *Ser y tiempo* no es de ningún modo excluida por los cinco rasgos del *ser-para-la-muerte* especificados en el § 53. Si la muerte es "segura" e "indeterminada", es relativa del instante de la muerte y de su modalidad en comparación con las otras posibilidades.[40] Si la muerte es "la posibilidad más propia" del *Dasein,* es relativamente en comparación de esta posibilidad a las posibilidades dadas cada vez en el Uno y relativamente al *Dasein* mismo. El hecho de que una posibilidad me sea la más propia, en el sentido de 'aquello que no es poseído más que por mí' o de 'aquello que me convenga mejor' no dará absolutamente esta posibilidad exclusiva de relación a los otros.[41] Es en la aclaración sobre la infranqueabilidad de la muerte que Heidegger escribe, como ya lo había mencionado, que el avance hacia la muerte hace comprensible el *poder-ser* del prójimo. Quedaría entonces la totalidad de la muerte como el carácter que excluía toda concepción comunitaria. Heidegger la especifica como la toma de conciencia que el *Dasein* "debe asumir de sí mismo y a partir de sí mismo" la posibilidad de la muerte.[42] Como lo muestra

---

[39] Véase Fritsche, "From National…", *op. cit.,* p. 92 sq. En lo que corresponde al concepto de la muerte, Löwith proyecta igualmente sobre Heidegger su propio concepto (véase Fritsche, "World War I, *Being and Time*, and Hitler's Seizure of Power "). El *Ser y tiempo* de Heidegger no es nihilista, en la medida en que el camino de la historicidad y de la muerte hace salir de la sociedad para entrar en (los valores de) la comunidad.

[40] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 210 sq. (*Sein und Zeit*, p. 264 sq.).

[41] *Ibid.,* p. 209 (*Sein und Zeit*, p. 263 sq).

[42] *Idem* (*Sein und Zeit*, p. 264).

esta cita en su contexto, este rasgo no se reporta entonces en el contenido de la posibilidad, sino en la manera que tiene el *Dasein* de encargarse. Si sólo el *Dasein* particular puede y debe encargarse de su posibilidad, eso no excluye que el *poder-ser* más propio incluye las relaciones con otros *Dasein*. Heidegger recalca, incluso explícitamente en este contexto, que por sí solo el *Dasein* puede asumir su más propia posibilidad, el estar-junto con los otros *Dasein* es esencial al *Dasein* y constituye una parte de su autenticidad.[43] Así, desde su partida, el concepto de avance hacia la muerte en *Ser y tiempo* contiene la posibilidad de un giro en una comunidad.[44]

Después de *Ser y tiempo,* Heidegger continuó empleando el concepto de historicidad en el marco de la propagación del nacionalsocialismo.[45] En una lección del semestre de invierno de 1934-1935, lo que expone particularmente es el Ser, a partir de un fragmento poético de Hölderlin, y recurre explícitamente en este contexto a la oposición entre comunidad y sociedad, de la misma manera que todos aquellos que en ese tiempo se oponían a la sociedad. La sociedad no sería más que un producto construido por los individuos en vista de la persecución eficiente de sus intereses egoístas. La comunidad, por el contrario, es anterior a los individuos, ella los conduce a ir más-allá de ellos-mismos, ella los "salva". En 1933, el Ser y la comunidad hicieron escuchar su voz, se establecieron y exigieron la demolición de la sociedad y la realización de la comunidad.[46] Heidegger dice:

---

[43] *Idem* (*Sein und Zeit*, p. 263).

[44] La "dramaturgia" de *Ser y tiempo* no excluye que se encuentran pasajes antes del § 74, que parecen ir hacia el sentido de la interpretación individualista de Löwith (véase Fritsche, "World War I, *Being and Time*, and Hitler's Seizure of Power").

[45] Véase arriba, nota 30.

[46] Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* p. 195 sq.

Después de que nosotros somos un diálogo, estamos expuestos al ser en su apertura, entonces, solamente, el ser del Ser en tanto que éste puede reunirnos y determinarnos. Pero el hecho de que el ser está de entrada manifiesto por cada uno de nosotros en su ser constituye el supuesto que permite al uno entender al otro, a saber entender alguna cosa sobre un ser, que se trate de un ser que no somos –Naturaleza– o que no somos nosotros mismos –Historia–. El poder-entender no crea la relación de uno y el otro, la comunidad, sino, al contrario, la presupone. Esta comunidad originaria no nace de una entrada en relaciones recíprocas –sólo la sociedad nace así–; pero por el contrario la comunidad *es* gracias a la unión primordial de *cada individuo* con ese que, a nivel superior, une y determina a cada individuo. Algo debe estar manifiesto, que no es ni el individuo por sí mismo, ni la comunidad como tal. Con los soldados, la camaradería no proviene de una necesidad de reunirse porque otras personas de quienes uno está alejado hayan hecho falta, ni de un acuerdo previo para entusiasmarse en común; su más profunda, su única razón es que la proximidad de la muerte, más que sacrificio, debe de entrada haber llevado a cada uno a una idéntica anulación *(Nichtigkeit),* que se ha convertido en la fuente de una pertenencia absoluta de cada uno de los otros. Es justamente la muerte que cada hombre debe morir por sí mismo y que aísla al extremo a cada individuo, es la muerte, y la aceptación del sacrificio que ella exige, que crean ante todo el espacio de la comunidad de donde brota la camaradería. ¿La camaradería tiene entonces su fuente en la angustia? Sí y no. No si, como el pequeño-burgués, uno entiende por angustia el temblor apasionado de una cobardía que ha perdido la cabeza. Sí, si la angustia es concedida como una proximidad metafísica de lo absoluto que no está acordada más que a la autonomía y a la aceptación suprema. Si no integramos la fuerza a nuestro *Dasein*, las potencias que unen y aíslan absolutamente igual que la muerte como sacrificio libremente consentido, es

decir, que si se echan a las raíces del *Dasein* de cada individuo, y que residen de una manera tan profunda y entera en un saber auténtico, no habrá jamás "camaraderías": a lo sumo una forma particular de sociedad.[47]

---

[47] Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin: "Germania" y "El Rhin",* traducción de Francois Fediery Julien Hervier, Gallimard, París, 1988, p. 76 sq.; Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "der Rhein",* Gesamtausgabe 39, Klostermann, Francfort, 1980, p. 72 sq. ("Seit ein Gespräch wir sind, sind wir ausgesetzt in das sich eröffnende Seiende, seitdem kann überhaupt erst das Sein des Seienden als solchen uns begegnen und bestimmen. Dieses aber, daß das Seiende für jeden von uns zuvor in seinem Sein offenbar ist, das ist die Voraussetzung dafür, daß einer von dem anderen etwas, d.h. über Seiendes, hören kann, mag dieses Seiende solches sein, das wir nicht sind –Natur– oder das wir selbst sind –Geschichte. Das Hörenkönnen schafft nicht erst die Beziehung des einen zum anderen; die Gemeinschaft, sondern setzt sie voraus. Diese ursprüngliche Gemeinschaft entsteht nicht erst durch das Aufnehmen gegenseitiger Beziehung –so entsteht nur Gesellschaft–, sondern Gemeinschaft ist durch die vorgängige Bindung jedes Einzelnen an das, was jeden Einzelnen überhöhend bindet und bestimmt. Solches muß offenbar sein, was weder der Einzelne für sich noch die Gemeinschaft als solche ist. Die Kameradschaft der Frontsoldaten hat weder darin ihren Grund, daß man sich zusammenfinden mußte, weil andere Menschen, denen man fern war, fehlten, noch auch darin, daß man sich auf eine gemeinsame Begeisterung erst verabredete, sondern im tiefsten und einzigen darin, daß die Nähe des Todes als eines Opfers jeden zuvor in die gleiche Nichtigkeit stellte, so daß diese die Quelle des unbedingten Zueinandergehörens wurde. Gerade der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muß, der jeden Einzelnen aufs äußerste auf sich vereinzelt, gerade der Tod und die Bereitschaft zu seinem Opfer schafft allererst zuvor den Raum der Gemeinschaft, aus dem die Kameradschaft entspringt. Also entspringt die Kameradschaft aus der Angst? Nein und ja. Nein, wenn man wie der Spießbürger unter Angst nur das hilflose Beben einer kopflosen Feigheit versteht. Ja, wenn Angst begriffen wird als die nur einer höchsten Selbständigkeit und Bereitschaft geschenkte metaphysische Nähe zum Unbedingten. Wenn wir nicht Mächte in unser Dasein zwingen, die ebenso unbedingt wie der Tod als freies Opfer binden und vereinzeln, d.h. an den Wurzeln des Daseins jedes Einzelnen angreifen, und ebenso tief und ganz in

Está completamente manifiesto que Heidegger utiliza aquí sus conceptos de avance hacia la muerte y de angustia expuestas en *Ser y tiempo* para reforzar la presión revolucionaria de los nacionalsocialistas, que inscriben la fuerza del Ser y la comunidad del pueblo en "nuestro *Dasein*", en la sociedad, para aniquilar la sociedad y realizar la camaradería y la comunidad. Los nacionalsocialistas no hacen esto por voluntad propia, sino porque están forzados a ello, como Heidegger lo explica aquí, por el Ser, el Poeta, el Pensador y el Creador de Estado –en este caso el Ser, Hölderlin, Heidegger y Hitler–.[48] Esta referencia de *Ser y tiempo* no puede más que hacerse pasar por un malentendido de Heidegger con relación de él mismo, si uno da, a semejanza de Löwith, una interpretación individualista-nihilista de *Ser y tiempo* y si uno ignora el hecho de que, ya en *Ser y tiempo,* el *ser-para-la-muerte* no es el término de un callejón sin salida, sino más bien como una puerta de entrada en la comunidad, y que el *Dasein* auténtico obedece a la voz del destino.

No es asombroso que Heidegger compare aquí la situación después de la "toma de poder" por Hitler con aquella que le sigue al comienzo de la Gran Guerra, y que él aplica a los soldados alemanes de la Gran Guerra su concepto de avance hacia la muerte. Los autores conservadores han interpretado el comienzo de la Gran Guerra igual que Heidegger ha interpretado la revolución nacionalsocialista, a saber, como el comienzo de una reactualización de la comunidad contra la sociedad.[49] En junio de 1933, Heidegger consiente con gusto a la comparación que Jaspers, asustado, establecía entre la

---

einem echten Wissen stehen, dann wird keine 'Kameradschaft'; es kommt höchstens zu einer veränderten Form der Gesellschaft").

[48] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "der Rhein"*, p. 51; trad. fr. pp. 58-59.

[49] Véase Fritsche, *Historical Destiny…, op. cit.,* p. 87 sq.

revolución nacionalsocialista y el comienzo de la Primera Guerra Mundial.[50] Como rector de la Universidad de Friburgo, Heidegger había puesto, en noviembre de 1933, las ceremonias de inscripción presentes y futuras bajo el símbolo de los soldados alemanes de Langemarck.[51] En un discurso privado, celebrado el 26 de mayo de 1934 con la ocasión de una reunión escolar, él incitaba a sus camaradas a comprender la revolución nacionalsocialista como la continuación de la Guerra del 1914-1918, y de comprenderse a sí mismos como los sucesores de los soldados alemanes.[52] Los nacionalsocialistas por sí mismos comprendían su revolución como la continuación del combate de los héroes de "Langemarck" y la fórmula del "avance hacia la muerte", como expresión consagrada a la tentativa de apoderarse de las filas enemigas en el asalto, había sido bajo la República de Weimar el eslogan del combate antirrepublicano de la derecha.[53] Cuando Heidegger en 1927 utiliza esta fórmula en *Ser y tiempo* y dice que el *Dasein* auténtico elige su héroe,[54] él debía forzosamente tomar en cuenta a los "héroes de Langemarck", salvo que creamos que su pensamiento se desarrolle en una especie de armonía preestablecida con aquella de la derecha.

---

[50] Véase *ibid.,* p. 142.

[51] Martin Heidegger, "Der deutsche Student als Arbeiter: Rede bei der feierlichenImmatrikulation 25. November 1933", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976,* Gesamtausgabe 16, Klostermann, Francfort, 2000, p. 199.

[52] Martin Heidegger, "25 Jahrenach unserem Abiturium: Klassentreffen in Konstanz am 26./27. Mayo 1934", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976*, p. 279 sq.

[53] Véase, por ejemplo, Wilhelm Ziegler, *Verdun,* Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1936.

[54] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 290 (*Sein und Zeit*, p. 385). Véase Fritsche, *Historical Destiny..., op. cit.,* p. 323 sq., nota 60.

La razón por la cual el deconstructivismo ha sido fuertemente tomado por los Estados Unidos, y que corresponde a un ideal pedagógico que privilegia la creatividad de los estudiantes, es un ideal extendido en numerosos departamentos de ciencias sociales. De momento los trabajos escritos por los estudiantes son "creativos", el informe de los textos a interpretar no tienen importancia.[55] La historia de la filosofía, después de Aristóteles, ha sido constantemente escrita a partir de interrogantes actuales acerca de nuestro presente, a fin de que el autor manifieste la posición de sí mismo como fin de la historia. La hermenéutica de Gadamer justifica este "presentismo", esta supremacía del presente, igual que en una situación en la cual numerosos filósofos rechazaron la idea de un progreso orientado hacia un fin. La historia de la filosofía se convierte en un arma del presente. Cuando, por ejemplo, alguien representa una teoría funcionalista del espíritu, su posición será

---

[55] En Pennsylvania State University, un estudiante había ido ahí porque John Sallisy Charles Scott querían escribir, en el 2002, un trabajo sobre la teoría del conocimiento de Aristóteles, para mostrar, como lo decía, que la distinción entre sujeto y objeto era extraña a Aristóteles, pregunta que ya no era muy original en aquel tiempo. Advertí a este estudiante, apenas familiarizado con Aristóteles, y quien no había leído aún ni la menor línea del *Tratado sobre el alma,* con respecto a la dificultad de los capítulos 4 y 5, considerados como obscuros, del tercer libro. Su trabajo culminaba en la interpretación de una proposición precisamente dada en estos capítulos. Yo le explicaba con largas explicaciones a partir del texto griego, que con respecto a la proposición podía haber numerosos significados, pero no aquél que él veía. En la segunda versión de su trabajo, él no cambió nada, pero agregó que Aristóteles, acerca de esto, había elegido mal sus palabras. A mi pregunta respecto de si él sabía griego, él responde que no. Cuando le dije que estaba mal su trabajo y por qué razones esta manera de trabajar no convenía, él comenzó a llorar y se lamentó de que yo metía en duda su *academic integrity.*

reforzada si puede mostrar que uno de los grandes héroes de la filosofía, por ejemplo Aristóteles, ya ha representado esta posición. Esto es lo que ocasiona un enojante número de búsquedas de este tipo sobre la historia de la filosofía. No se enseña que es la lectura de la obra contemporánea la que nos puede enseñar mejor y más rápido; y sin que uno abandone su propio horizonte de pensamiento. Me parece que en regla general las interpretaciones deconstructivas no escapan de este "presentismo". Estas interpretaciones, como la interpretación de Heidegger por Löwith, aíslan generalmente frases o pedazos de frases y resultan impertinentes cuando las frases en cuestión son restablecidas en su contexto, lo que no hace a estas interpretaciones mejores.

# CRÍTICA AL "PENSAR" DE MARTIN HEIDEGGER DESDE EL MATERIALISMO GNOSEOLÓGICO (A PROPÓSITO DE LA DISTINCIÓN ENTRE CIENCIA, *WELTANSCHAUUNG* Y FILOSOFÍA)*

*Alberto Hidalgo Tuñón*

## Planteamiento: situación y límite

No basta proclamar ideológicamente el pluralismo filosófico para practicarlo. Sólo el cruce de argumentaciones puede ser fecundo. Las excelentes traducciones que muchos textos de Martin Heidegger han recibido en español durante la última década, junto a la floración de especialistas hispanos en su pensamiento (Acevedo, Benedito, Berciano, Cortes, Duque, Jiménez Redondo, Arturo Leyte, Llinares, Molinuevo, Onate, Patricio Penalver, Rivera, Ramón Rodríguez, etcétera) permiten hoy no sólo que su pensamiento resulte mucho más inteligible, sino que pueda ser discutido y criticado sin que los especialistas en lo arcano se escuden en la "falta de comprensión o de conocimiento de los textos originales".[1]

---

* Artículo publicado en *Eikasia. Revista de Filosofía,* 3 de marzo de 2006.

[1] Es cierto que nunca han faltado en España y en Latinoamerica cultivadores y admiradores de su pensamiento y que no faltan versiones de sus obras desde la pionera traducción de *Ser y tiempo* del asturiano José Gaos en 1951, cuando no había más que una versión japonesa anterior del libro a otros idiomas. Una compilación fácilmente accesible a través de Internet es la

Como se sabe, Heidegger defendió la tesis de que sólo se podia filosofar en griego o en alemán, pues la filosofía es la forma genuina de pensar europeo. Más allá de la irritación que este argumento provocó en Victor Farías y otros hispanos que sufrieron en sus carnes el desprecio teutón, es preciso entrar a juzgar su validez con "otros" argumentos.[2]

---

que mantiene Horacio Potel en su página web "Heidegger en castellano", cuya bibliografia recoge las traducciones al español de la Primera Sección, escritos publicados: Gesamtausgabe. (GA) I. Abteilung: Veröffentliche Scchriften 1910-1976, Klostermann, Francfort. Como se sabe, la obra completa no estará finalizada hasta 2020 y está previsto que aparezcan 102 volumenes, en su mayoría de escritos inéditos, para regocijo de historiadores y especialistas que tienen por delante tajo garantizado. Aunque, por razones obvias, no están recogidas todas las traducciones en la meritísima página de Potel. Por lo que a este trabajo respecta, sólo deseo hacer notar dos ausencias: la *Einleitung in die Philosophie* (que es el curso que impartió Heidegger el semestre de invierno 1928/29, en Friburgo), que apareció en *GA 27* y está excelentemente traducida al español por Manuel Jiménez Redondo como *Introducción a la filosofía,* (Cátedra, Madrid, 1996) y la nueva versión de *Ser y tiempo,* ejecutada por Jorge Eduardo Rivera C. sobre el texto aparecido en *GA 2,* que, además de estar revisada por el propio Heidegger y por Gadamer, contiene las notas marginales del Hüttenexemplar, que no aparecían en la edición de Max Niemeyer, en la que se basó la tan criticada (por literal) como influyente versión de Gaos (Trotta, Madrid, 2003).

[2] Víctor Farias, *Heidegger y el nazismo,* Muchnik, Barcelona, 1989. Han corrido ríos de tinta sobre las tesis de Farías, y hay varias páginas en Internet discutiendo su obra; por ejemplo, en francés: http: //www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/heidegger nazisme.htm. Son definitivas en ese contexto las contribuciones de Francois Fedier: *Heidegger: anatomia d'un scandale,* Robert Laffont, París,1988, y su edición de los *Ecrits politiques,* Gallimard, París, 1995, del maestro alemán. En alemán: http://www.wsws.org/de/2000/apr2000/hei1-a28.shtml); y en español, tanto a favor: http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug16/7elrectorado.html, como en contra: http://www.quepasa.cl/revista/2000/07/16/t-. Así, mientras Jurgen Habermas parece apoyar a Farías al prologar el libro, y Ernst Tugendhat al reseñarlo, Jacques Derrida sentencia que "no se puede reducir la obra de Martin Heidegger a la de un ideólogo nazi cualquiera". Pero son los heideggerianos chilenos quienes se resisten más a la versión pseudopoliciaca de su compatriota. Según Farías, el

Descalificar a Heidegger por nazi no es más que practicar la recíproca ideológica, mediante la cual los nazis se permitieron el lujo de prohibir la teoría de la relatividad porque su autor era judío. El imperio del funcionalismo pragmatista nos ha hecho olvidar los aspectos sintácticos y semánticos del conocimiento, que gozan de materialidad propia, y son capaces de imponer su lógica relacional, a veces por "encima de la voluntad de poder". Que el conocimiento sea una "construcción" no implica que sus constructos sean meramente sociales, "sociofactos", ni exclusivamente técnicos, "artefactos". Las vitaminas o los plásticos no sólo han cambiado ontológicamente

---

carnet nazi y las cuotas que abonó al partido hasta el final de la guerra son una prueba de que el núcleo del pensamiento heideggeriano proporcionaba la base de los elementos teóricos articulados por el nacionalsocialismo en relación con la tradición alemana. Félix Duque ha intentado zanjar el asunto con sensatez, no exenta de indignación: "A este respecto, he de confesarles que, si tengo desde luego por correcta la indicación de Kart Lówith, a saber: que el peculiar nacionalismo profesado por Heidegger hunde sus raíces más profundas en su propia filosofía, me parece en cambio insensata la propuesta inversa, es decir: que la filosofía heideggeriena sea nazi-fascista, o sea que se explique desde y se agote en las doctrinas oficiales nacionalsocialistas, debiendo en consecuencia ser arrumbada para evitar su 'infección' (o al contrario, utilizada por neonazis estudiosos –alguno habrá, digo yo– como un nuevo y más abstruso *Mein Kampf*). Esta opinión es tan insensata como la creencia de que la filosofía de Aristóteles es esclavista porque en la *Política* se defiende la esclavitud con "buenas" razones, es decir, con argumentos no *ad hoc,* sino tomados de las concepciones éticas y metafísicas del Estagirita" (*En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk,* Tecnos, Madrid, 2002, p. 14). *Ceteris paribus,* tan insensata, añadiría yo, como creer que el materialismo filosófico de Gustavo Bueno es aznarista o, peor aún, que es ideológicamente heredero de la Falange Española de las JONS por el hecho de que su autor haya llevado camisa azul en su juventud, o haya tenido la veleidad de defender peregrinas (más que discutibles) y nunca justificadas decisiones políticas, como nuestra participación en la guerra de Irak, utilizando algunos argumentos extraídos de su filosofía política y de su potente reelaboración de la idea de Imperio.

la composición del mundo, sino tambien gnoseológicamente la cosmovisión y las estructuras cognitivas de las culturas y civilizaciones coetáneas. De la misma manera que la superioridad militar mengua el juicio sobre los aspectos sociales y culturales de las civilizaciones, la espectacular influencia filosófica de Heidegger en el siglo XX exacerba la confrontación entre "adeptos" y "detractores", haciéndonos renegar del sobrio razonar que constituye la esencia de la filosofía y obligándonos a incurrir en la deleznable condición de fabricantes de ideologemas. En otro lugar he contrapuesto las *funciones sociales* a las *funciones gnoseológicas* de las ciencias para poner en evidencia la necesidad de declarar circularmente el bagaje gnoseológico desde el que se opera al investigar en sociología del conocimiento.[3]

Hay que hacer lo mismo en filosofía. Lo interesante de Heidegger es precisamente su esfuerzo constante por retornar a la *reflexión metafilosófica* y por eso esta confrontación entre su pensamiento y el materialismo filosófico se ejecutará en tal terreno, si bien ciñéndonos por razones de espacio a sus planteamientos en la década de los veinte, centrados en la *pregunta por el Ser* y en los que ya aparece su peculiar concepto central de *Dasein,* así como su obsesión por la temporalidad.[4] Si recordamos el diálogo platónico de *El Menón* en el momento en el

---

[3] Hidalgo, A. "¿Ciencia para qué? Funciones sociales versus funciones gnoseológicas", *Cuando se apagan las luces de la razón. Actas de las Jornadas sobre Superstición, Creencia y Pseudociencia,* SAF, Oviedo, 2003, pp. 37-76.

[4] Además de la obra publicada en esa década, tomaré en cuenta sus cursos de 1919 (Zur Bestimmung der Philosophie *[GA 56/57]* y Grundprobleme der Phánomenologie [*GA 58]),* los de 1923 (Ontologie. Hermeneutik der Faktizität *[GA 63]* y Einfuhrung in die phanomenologische Froschung *[GA 17])* y, sobre todo, el del Semestre de invierno 1928/29, ya citado (Einleitung in die Philosophie *[GA 27])* y que muchos consideran la mejor exposición para el gran público de las abstrusas elucubraciones de *Ser y tiempo,* su divulgación exotérica.

que Sócrates demuestra que el esclavo sabe que todo lo que se aprende es recuerdo de lo ya sabido, y que ese saber es común a todos los hombres, parece deducirse de ahí una condición suficiente: *que el esclavo sepa griego.* Si la condición es necesaria, entonces la filosofía sólo podría decirse en griego. El círculo parece bien cerrado: si la filosofía surge como precipitado de notas y características fundamentales de la actividad reflexiva helenística, mediante la formulación del "problema del Ser" por parte del *Dasein* o *Existenz,* sólo es posible repensarla o "repetirla" en la lengua de origen, el griego, (o en la que legítimamente la sustituye, el alemán, según Heidegger).

No olvidemos, sin embargo, que en la segunda parte, anunciada pero no escrita, de *Ser y tiempo,* se pretendía, una vez concluida la analítica ontológica del *Dasein,* llevada a cabo con el metodo fenomenológico, la destrucción de la historia misma de la ontología de acuerdo con un proceder dialéctico, que, sin embargo, no se explicita, salvo por el ejercicio de la negatividad: "Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción (Destruktion,* cursivas en el original), hecha *al hilo de la pregunta por el ser,* del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas".[5]

Pero si, como argüimos desde el materialismo filosófico, esas experiencias originarias por las que se determina como precipitado "lo que hay" (el Ser, la Materia, etcétera) surgen,

---

[5] Cito *Ser y tiempo [GA 2]* a partir de ahora por la ya mencionada edición de Jorge E. Rivera como ST, §7, p. 46.

no de las fórmulas de la Metafisica Presocrática, sino de la *aparición de la ciencia* y de la geometrización de las cosmologías de donde proceden éstas, que presuponen a su vez operaciones técnicas de control y dominio del mundo, entonces la salida del círculo se realiza por medio de la asunción de la ciencia. Estamos en el corazón mismo del razonamiento heideggeriano, cuya más profunda astucia contra el positivismo decimonónico (e incluso contra el neopositivismo que le vituperó[6]) consistió en haber identificado "Técnica" y "Metafísica", retrotrayendo ambas, a la vista sobre todo de los desastres del la Primera Guerra Mundial (1914-1918), a una genealogía común: el denostado "nihilismo". Mientras para el materialismo filosófico, la Filosofía lejos de ser un saber originario, constitutivo de las distintas formas de *Menschentum,* no ya de la abstracta *Menschheit* ilustrada (una construcción ella misma histórica ciertamente), es un *saber de segundo grado,* fechado históricamente en Grecia, tras largos procesos de "crítica", cribas, desarraigos y exilios y, precisamente por aplicación de la misma "razón científica" que hace inteligible y reproducible el proceder técnico, en una situación pluralista y mestiza, donde el conflicto debe ser neutralizado ("nadie entre aquí que no sepa geometría"), para Heidegger la Filosofía no consiste en otra cosa que en el originario preguntar por el "ser" y por el "sentido del ser", algo que acaece cada vez que

---

[6] Rudolf Carnap que se burló con saña del lenguaje de Heidegger y evaluó *Ser y tiempo* como el ejemplo más deleznable de la metafísica sin sentido ("La superación de la metafisica mediante el análisis lógico-lingüístico", 1932, en A. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965) puede considerarse destinatario de este lapidario diagnóstico: "Los movimientos en contra de esta metafísica le pertenecen a ésta. Desde la muerte de Hegel (1831) no hay más que movimiento en contra, y no sólo en Alemania, sino en Europa". Véase "Uberwindung der Metaphysik (1936/53)", *Vortráge und Aufsátze* [ga 2]. Hay traducción de E. Barjau en Serbal, Barcelona, 1994, pp. 63-89.

un *Dasein* cualquiera se expone a la pregunta por el *destino del ser,* que es el suyo, por lo que es posible remontarse dialécticamente *(anábasis)* antes y después de los griegos, *hic et nunc,* pero tambien "ahora y siempre" por los siglos de los siglos, e incluso antes de los siglos.

Se comprende la fascinación que Heidegger ejerció sobre los jóvenes alemanes, atenazados entre el *malestar generalizado postbélico* y la *auto-relativización* de la cultura de la que empezaba a nutrirse una incipiente e hipercrítica sociología del conocimiento de la mano de Scheler y Mannheim, entre otros.[7] H. G. Gadamer rememora el "arte que llegó de golpe, cuando el joven Heidegger pisó por primera vez la tarima de su cátedra despues de la Primera Guerra Mundial. Fue algo nuevo, inaudito". La nueva seriedad en la tarea de pensar que impregnó la vida universitaria alemana y sirvió de modelo a su generación, consistió en acabar con el desarrollo rutinario de las clases con "libros", "ir a las cosas mismas" como quería Husserl, pero con un "nuevo impulso en el atrevido planteo de preguntas filosóficas radicales", que apuntaban más allá del mero "principio de la autoconciencia. En este aspecto él era hijo del nuevo siglo, dominado por Nietzsche, por el historicismo, por la filosofía de la vida, y para él las

---

[7] "El problema de la sociología del saber nació, pues, de la intervención combinada de cuatro factores: *a)* la autorrelativización del saber y el pensamiento; *b)* la realización de un nuevo sistema de referencia, la esfera social, desde y en el que poder relativizar el pensamiento; *c)* el surgimiento de una nueva forma de relativización que se verificó con la aparición de la "conciencia desenmascaradora", y *d)* la tendencia hacia la totalidad de una relativización, según la cual se relacionaba no un pensamiento o una "idea", sino un sistema de pensamiento completo con su ser social subyacente", Karl Mannheim, "Das problem einer Soziologie des Wissens", *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk,* Luchterhand, Berlin/Neuwied, 1964, p. 317 (traducción de Juan Carlos Gómez, Tecnos, Madrid, 1990, p. 18).

afirmaciones de la autoconciencia se habían vuelto sospechosas de no ser legítimas".[8] Hannah Arendt se refiere a su raro éxito profesoral como "el rumor sobre la existencia de un rey oculto", que precedió al extraordinario éxito de *Ser y tiempo:* "Aquel rumor decía simplemente: El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son puestos en lenguaje de modo que resulta que dicen otras cosas completamente diferentes a las que de manera desconfiada se había supuesto. Hay un maestro: quizá el pensamiento se pueda aprender. Hay, pues, un rey oculto en el reino del pensamiento, el cual se esconde completamente de este mundo y, sin embargo, está oculto en él de tal manera que nunca puede saberse exactamente si existe, pero cuyos habitantes son, no obstante, más numerosos de lo que se cree. ¿Cómo, si no, podría aclararse la extraordinaria y frecuentemente subterránea influencia del pensamiento y de la lectura pensada de Heidegger, que sobrepasa tan ampliamente el círculo de sus discípulos y de lo que comunmente se entiende por Filosofía?"[9]

Acudo al testimonio de esta genial e inconformista observadora judía, cuya indiscutible capacidad para distanciarse objetivamente de sus avatares vitales quedó bien demostrada con su estudio sobre el nazismo[10] (para irritación de los pro-

---

[8] Hans-Georg Gadamer (comp.), "El pensador Martin Heidegger", *Los caminos de Heidegger,* traducción de Angela Ackermann Pilari, Herder, Barcelona, 2002, pp. 67-72.

[9] Hannah Arendt, "Martin Heidegger, octogenario", *Revista de Occidente,* Madrid, núm. 84, 1969, pp. 255-271.

[10] Me refiero naturalmente a su obra capital y clásica *The Origins of Totalitarism,* Harcourt, Bruce, New Cork, 1951, en tres partes, la primera de las cuales investiga las bases del antisemitismo antes incluso de su adopción por la Alemania nazi (hay traducciones en Taurus, 1976 y de Guillermo Solana en Alianza, Madrid, 1981, 3 vols., ambas reeditadas).

pios sionistas), no en tanto que amante ("nadie daba las clases como él"), sino como representante paradigmática del tipo de persona sensible a dicho rumor. "Profesores y alumnos, en todas las facultades que eran algo más que meras escuelas profesionales, y todos los estudiantes para los que sus estudios significaban algo más que la preparación de su profesión. La Filosofía no era una carrera para ganarse la vida, sino más bien la carrera de unas personas que estaban decididas a pasar hambre y que, precisamente, por eso, eran, con razón, exigentes".

Sociológicamente, así pues, estamos hablando de esa "casta de universitarios", ahora extinta, que se consideraba a sí misma una suerte de *Intelligentzia* aristocratizante, llamada a dirigir los destinos de la Nación (a veces formando parte de cuerpos interclasistas de "funcionarios") y para los que la profesionalización tecnocrática y la comercialización del saber significaban una degradación sin paliativos. ¿Cuál era el mensaje que Heidegger desgranaba ante tan selecto público y que sobrepasaba tanto el "charloteo académico sobre Filosofía", como la rebeldía ínsita en proyectos similares al suyo, como los de Husserl, Scheler y Jaspers, que Arendt cita? Segun la politóloga judía puede dudarse si hay una Filosofía de Heidegger, pero su "pensamiento" ha determinado decisivamente la fisonomía del siglo XX, porque "tiene una cualidad que sólo a él atañe y que, si se quiere mostrar y captar al nivel del lenguaje, está en el uso transitivo del verbo "pensar". Heidegger no piensa nunca "sobre" algo, sino que piensa algo. En esta actividad totalmente no contemplativa se sumerge en la profundidad, pero no para descubrir o sacar a la luz en esta dimensión "... ningún fundamento último y asegurador, sino (permaneciendo en la profundidad) para abrir caminos y poner *señales de camino".* En realidad, para Arendt, Heidegger es

> un pensamiento *apasionado* en el que pensar y ser viviente se convierten en una misma cosa y cuya contribución fundamental ha consistido en oficiar con su palabra los funerales filosóficos de la Filosofía: a él y sólo a él, hay que agradecerle que dicho hundimiento se ha llevado a cabo de una manera digna respecto a lo que le precedió; hay que agradecerle que ésta, la Metafísica, ha sido pensada como habiendo llegado a su fin, y que no solamente fue atropellada de cualquier manera por lo que le siguió. Es el "fin de la filosofía", como dice Heideggger en su *Zur Sache des Denkans,* pero un fin que hace honor a la filosofía y la honra, dado por el que estaba en lo más profundo apresado a ella. Durante toda una vida ha tomado éste como base para sus seminarios y clases los textos de los filósofos, y hasta su vejez no se ha atrevido a cambiar de actitud y a que un seminario tratase de un texto propio.[11]

Esta apasionada defensa de la singularidad de Heidegger hace de él, sin duda, un "verdadero filósofo", pero Arendt fracasa en su intento de preservar su "pensar" de la crítica, colocándolo más allá de la filosofía, pues aun aceptando que "el pensamiento se relaciona con sus resultados de una manera propiamente destructiva y crítica", que la filosofía se parezca al velo de Penélope y que todo pensador en su vejez liquida su propio pensamiento, porque lo piensa de nuevo, no puede negar ese resto de "terminología", de "lengua acunada", en los que materializan sus tesis filosóficas que desde el materialismo filosófico sometemos a discusión porque no se ajustan, como pretenden, "a las cosas mismas", o se basan en apreciaciones gratuitas, cuando no equivocadas. Y si bien es cierto que Heidegger tiene todo el derecho del mundo a rectificarse, no lo

---

[11] Hannah Arendt, "Martin Heidegger, octogenario", *op. cit.,* pp. 258-260.

es menos que su texto paradigmático y más influyente, *Ser y tiempo,* contiene tesis filosóficas bien explícitas, juicios gnoseológicos e interpretaciones de Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, etcétera, que son perfectamente discutibles, si no refutables, tales como: "Del mismo modo que Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietas,* en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades 'valiosas' logra poner siquiera ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico" (ST, p. 125), "La *ontología sólo es posible como fenomenología" (ST,* p. 58), "Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia* (*Existencia* en el sentido de la ontología fundamental, e.d. referida en sí misma a la verdad del Ser, y sólo así, añade el ejemplar de la choza), ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute" (ST,* p. 61), etcétera.

No se trata, sin embargo en este artículo, de discutir en detalle todas las tesis heideggerianas de *Ser y tiempo,* sino tan sólo de analizar su posición en dos problemas metafilosóficos clave. El primero, la relación de la filosofía con las ciencias, pues incluso *Ser y tiempo,* que es susceptible de una lectura gnoseológica, podría interpretarse desde el materialismo gnoseológico como una respuesta al problema de la *crisis de la ciencia,* en cuya atmósfera germinó el pensar heideggeriano, pues no en vano el argumento que usa para sostener "la primacía ontológica de la pregunta por el ser" es típicamente gnoseológico, más que ontológico.

Heidegger, en efecto, comienza admitiendo en *Ser y tiempo* que en la captación de las distintas regiones del ser gozan las

ciencias de *cierta prioridad temporal:* "La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales" *(ST,* p. 32). Pero este primera "positivación" de los "conceptos fundamentales" no produce "progreso". "El verdadero 'movimiento' de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente por sí misma) de los conceptos fundamentales". Obsérvese que esta concepción de la ciencia no encaja ya de entrada con la definición "proposicionalista" de la misma que asumirá convencionalmente dos páginas más abajo,[12] puesto que los resultados coleccionados en los "manuales" en forma de proposiciones no recogen el cuestionamiento de las estructuras fundamentales que son las que remiten "esencialmente" a las cosas mismas, en la que toda ciencia halla su justificación. Pero, por encima de esa incongruencia, Heidegger ya ha colocado la "crítica filosófica" en la raíz misma de la investigación científica y la "crisis misma de fundamentos" (un fenómeno histórico ocurrido a caballo de los siglos XIX y XX) en los orígenes mismos de su investigación: "En estas crisis inmanentes de las ciencias –remacha– se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas" *(idem).* Casi por arte de magia, Heidegger logra en sus lectores el efecto de poner ante su vista la más rabiosa actualidad (el problema de las crisis de las ciencias, una evidencia compartida por la comunidad universitaria) como algo que habría estado produciéndose siempre desde el mismo momento en que la investigación científica comenzó a "moverse". Lo que *hoy* está ocurriendo no es más que la enésima verificación de lo que *siempre* ocurrió y puede ser

---

[12] "La ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por relaciones de fundamentación" (ST, p. 34). Definición proposicionalista de la ciencia que es el tributo pagado por el ex seminarista Heidegger, por aceptar, sin crítica racionalista, la cientificidad de la teología.

mentado con la máxima naturalidad, objetivándolo y generalizándolo, es decir, quitándole cualquier atisbo de singularidad: "Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación".

Uno de los párrafos que han pasado más desapercibidos en *Ser y tiempo* es la sucinta y exacta reseña que Heidegger hace del estado de la ciencia de su época, caracterizada por la "crisis de fundamentos y la proliferación paradigmática". Aventaja en este punto Heidegger a todos los positivistas y empiriocriticistas, al fijarse en el "problema filosófico" respecto del cual confrontan sus posiciones "el formalismo y el intuicionismo" en *matemática,* en el "problema de la materia" como fondo de "la teoría de la relatividad en la *física*", la disputa entre las "definiciones de organismo y de vida dadas por el mecanicismo y el vitalismo" en la *biología,* la dificultad de llegar "a la realidad histórica misma mediante la tradición y los documentos" en las *ciencias históricas del espíritu,* o, en fin, la busca de la *teología* de "una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios", que el "sentido de la fe encubre y desfigura" *(ST,* pp. 32-33). Puesto que en todos estos casos las exigencias husserlianas (y de toda *Wissenschaftlehre* que se precie) de justificación y fundamentación postula una "previa investigación de la región esencial misma", Heidegger comete el anacronismo de *"retrotraer" al origen del conocimiento científico el problema gnoseológico que plantea su constitución misma.* Arguye que las "cosas mismas", o sus *esencias,* están dadas, antes que las ciencias las construyan, descubran o tematicen, porque, según él: "el trabajo de Platón y Aristóteles es prueba de ello" *(sic. Ibid.* p. 33).

La demostración de que Heidegger vende la piel antes de cazar el oso corre pareja al hecho de que este extraordinario párrafo haya pasado desapercibido para los analistas. Por lo demás, que se acepte como prueba de la primacía de la filosofía

sobre los ciencias en el orden objetivo-científico la sola mención de Platón y Aristóteles es un mero anacronismo. Para Heidegger, sus trabajos "prueban" que la investigación filosófica sobre los fundamentos conceptuales *puede* y *"debe preceder* a las ciencias positivas" (ST, p. 33). Para el materialismo filosófico, en cambio, son las ciencias las que pueden y deben preceder a la reflexión filosófica de segundo grado, pues Platón presupone la existencia de la matemática y Tales la de la astronomía cientifíca. Sólo en el momento en el que una cultura humana ha asumido la ciencia, la filosofía se hace posible. Y por supuesto que la "crisis de fundamentos misma" es un problema gnoseológico que sólo acaece cuando el desarrollo institucional ha madurado histórico-culturalmente hasta alcanzar una masa crítica de especialistas suficiente. La cuestión de la *génesis* de las ciencias a partir de técnicas precedentes (tesis materialista) o a partir de la filosofía (tesis idealista) sigue siendo crucial en este punto al que debemos retornar una y otra vez. De hecho, Heidegger comete el mismo error que Comte, sólo que en dirección inversa. Aquel metaforizó el hecho sociológico del surgimiento de las ciencias positivas como fragmentación y especialización de las Facultades de Filosofía y Artes en los siglos XVIII y XIX, mientras éste proyecta los problemas gnoseológicos de su tiempo hacia la epoca presocrática. Pero la raíz de este equívoco estriba en la subsunción de todas las actividades institucionales cognitivas bajo la denominación genérica de pensamiento, del pensar, *Denken,* (cuestión que ya está explícita en la publicaciones de los años veinte), por más que la pregunta *Was heisst Denken?* sólo se hará recurrente y obsesiva en el pensamiento de Heidegger como *regressus usque ad fundamenta* en la década de los cincuenta.[13]

---

[13] Was heisst Denken? fue el curso de 1951/1952 [*GA 7* ] que apareció publicado en 1954 [*GA 8*] y del que hay temprana traducción de H. Kahnemann en Nova, Buenos Aires, 1958.

La dificultad que existe en la actualidad para ejercitar estas distinciones no procede, sin embargo, de una toma de posición política previa o de la asunción de una fe determinada, sino de un hecho histórico coetáneo bien material: el capitalismo industrial ha difuminado las diferencias entre tecnología y ciencia. Pero esta es una cuestión que exige contar la "historia" con el análisis filosófico pertinente, es más una cuestión histórica que una cuestión de principio o de origen. De hecho, la postura de Heidegger en relación al nacionalsocialismo como sistema social se irá modulando dialécticamente con respecto de ese trasfondo tecnológico.[14] No obstante, desde nuestra perspectiva, la filosofía no sería un "pensamiento" por relación a la lengua nacional en el que se expresa (en contra también de la teoría del *Ereignis* en la que se refugia Heidegger desde 1936),[15] sino en relación con los problemas planteados, incluidos los ontológicos (si aceptamos resucitar el término con Husserl y su entorno). En realidad,

---

[14] Francois Fedier ha interpretado sagazmente la frase "Los griegos son el pueblo impolítico por excelencia" como una crítica al nazismo totalitario en el semestre de invierno de 1942/1943, verificando lo que Walter Biemel siempre ha señalado, "Hablemos, por favor, de política", *Heidegger,* Sileno, núm. 11, 2001, pp. 18-23. Ya en 1935 insinúa que la filosofía del nacionalsocialismo coincide en el fondo con las dos grandes manifestaciones de la misma gigantesca "maquinación" (Machenschaft), que significan el americanismo y el bolchevismo: "Rusia y América son lo mismo... la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal" *[GA 40], Introducción a la metafísica,* traducción de A. Ackermann, Gedisa, Barcelona, 1993. Para una evaluación ajustada de esta evolución, véase también Félix Duque: "III. Heidegger: en busca de otro inicio", *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea,* Nobel, Oviedo, 2003, pp. 40-73; y, a su modo, remedando palabras del alemán, Modesto Berciano, *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas,* Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1996.

[15] Véase Modesto Berciano, "El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger", *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger,* Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1991, pp. 91-118.

desde el materialismo filosófico el concepto *filosofía* no admitiría sino un predicado interno en relación con los métodos o estrategias utilizadas: fenomenología, analítica, dialéctica, hermenéutica, etcétera, y, si bien sería independiente del ámbito regional en el que se realice, no lo es respecto del *contexto histórico determinante* en el que se suscita. De ahí la necesidad de regresar al contexto histórico-cultural y biográfico en el que Heidegger plantea la cuestión.

Es cierto que cuando hablamos de "pensamiento" incluimos bajo este nombre tanto a las "ciencias", como a las "cosmovisiones", como a la "filosofía". Se tratan aquí como formas de conocimiento que gozan de cierta elaboración intelectual e incluso académica, al margen de las fuentes prácticas, experienciales y culturales de las que se alimentan. En realidad, hay varias maneras de distinguir estos tres tipos de entidades culturales o, en términos hegelianos, "figuras del Espíritu Objetivo", aun reconociendo que están emparentadas entre sí. Lo que interesa destacar aquí, sin embargo, es la peculiar forma en que todas estas formas se encadenan en el pensar heideggeriano, no sólo por ser probablemente el filósofo que más ha influido en la "moda" de *identificar el Pensar con la Filosofía,* al modo parmenideo, a lo largo del siglo XX, sino por la centralidad metafilosófica del asunto. De ahí la necesidad de definir la posición del *materialismo filosófico* respecto de la "teorización" de Heidegger en este punto, al objeto de denunciar la asociación "idealista" del pensar con la esencia del hombre: "Todo camino del pensar se mueve siempre dentro de la relación entre el Ser y la esencia del hombre; de otra forma no es tal pensar".[16] Justamente, por-

---

[16] Was heisst Denken?..., *op. cit.,* p. 74. Hans Blumenberg, Hóhlenausgánge, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1989 (traducido como Salidas de caverna por Jose Luis Arántegui, para A. Machado Libros, S. A., 2004) p. 598. Agradezco al sabueso Pelayo Pérez esta pista.

que ya desde sus escritos formativos en la decada de los veinte Heidegger arguye que la base de la que arranca toda la comprensión que tenemos del mundo circundante y del mundo de los otros no es otra que la que *ya siempre* tenemos del mundo propio *(Selbstwelt)*, interesa retornar a estos orígenes, que no quieren ser subjetivistas, ni humanistas, pero que se afincan en un *yo idealista.* Observar cómo ese yo se va borrando progresivamente a medida que el ser fáctico y concreto va desvaneciéndose en el horizonte del Ser en general puede servir para iluminar mejor un pensamiento dialéctico, cuyas sendas se pierden en la Selva Negra.

## La caverna, el caracol y la choza. Apunte biofilosófico

Ha sido Hans Blumenberg quien nos ha colocado tras una pista fiable para interpretar adecuadamente la *implantación* de Heidegger en la filosofía, cuando narra con detalle las distintas interpretaciones que recibe el *mito de la caverna* de Platón hacia 1919, año de gracia en que se acaba "para siempre la era de la filología platónica, conclusa con el monumental *Platón* de Wilamowitz", y termina la "recepción teórica" de los clásicos para dar paso a la *fragmentación* (al "preparado fragmentario" frente al "preparado sistemático") artificial de los textos, que reinstaura el arcaico estilo herméneutico de reinventar "mediante selección y circuncisión una multiplicidad de sentidos cuya correcta recepción necesita "libertad". Es el estilo Heidegger, quien ese mismo año hace su propia salida de la caverna, subiendo a la tarima profesoral. Llamados a declarar otros académicos coetáneos, Max Weber, Paul Natorp y Heinrich Rickert, mentor y maestro de Heidegger, constata Blumenberg que tanto la conferencia de Weber sobre la *Wis-*

*senschaft als Beruf* ("La ciencia como profesión") del 19, en la que intenta disociar radicalmente la investigación moderna de las *vivencias* prácticas, de manera que hoy, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad, *"la política no tiene lugar en el aula",* como la réplica de Rickert en la revista *Logos* del año 26, destinada a vindicar para la filosofía al menos la misma "excelencia cognitiva y teórica" (e idealista), que se le otorga a la ciencia, hacen una utilización "desconsiderada" del "referente imaginario de la caverna platónica", no ya sólo porque en ambas "se evoca de manera inexacta, y en todo caso, irresponsable desde el punto de vista filológico e histórico", sino, sobre todo, porque al haber eliminado las "referencias antropológicas al mundo vital", ambos se habrían hecho reos del sesgo "neoplatónico" que Paul Natorp habría realizado en su canónica *Platos Ideenlehre* en 1903, "un sesgo para el que no era la menor de las razones que se pudiera volver a aducir a Platón como predecesor de la idea moderna de ciencia".[17]

Pero la controversia entre Weber y Rickert entroniza la "desidia como método académico", de modo que, según Blumemberg, este sería el *caldo de cultivo* apropiado para el triunfo de la hermenéutica, que prefiere el "fragmento" al "sistema", y que, por lo que a la filosofía se refiere, encuentra en la edición de los presocráticos de Diels, también de 1903, la *biblia* que estaba necesitando. Sobre esta *biblia* reconstruye Heidegger la pregunta originaria sobre el *sentido del ser,* sobrepujando el renacimiento platónico del neokantismo, incoado por Natorp como una suerte de "introducción al idealismo". "Los "presocráticos" no podían convertirse en "introducción" a ninguna clase de filosofía. No eran más que

---

[17] *Ibid.,* p. 596. De la conferencia de Max Weber hay traducción española, pero no del artículo de Rickert: "Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft", *Logos,* XV, 1926, pp. 222-237.

testimonio de la salida de una época arcaica desconocida, en relación con la cual sólo era olvido y decadencia sin paliativos esa que con resignación, incluso ya en el nombre, se llamaba "de la filosofía". Así vino a rehabilitarse el mito de la caverna como texto central en la eclosión de una remodelación del pensamiento, merced a la conferencia que Heidegger pronunció por primera vez en 1930 y puso por escrito en 1940, *Platons Lehre von der Wahrheit,* a modo de último contragolpe propinado a Natorp y al neokantismo ya expulsado del campo en 1929, en Davos, "frente a Cassirer".[18] El punto importante de esta "revolución hermenéutica" de Heidegger, que hoy pasa desapercibido, es que con ella culmina la destrucción de la *autoridad* y de las *funciones de control* de la filología en la comprensión de los textos. El carácter "crítico" que para sí reclama la "hermenéutica" es una simple rebelión contra la "cientificidad positiva de la filología". Convertido el mito de la caverna en un fragmento presocrático, metamorfoseado en una "sentencia" que le salió algo larga a Platón, el *orador* Heidegger está en condiciones de exigir a su rendido público que siga sus enrevesados *etimos* hasta convertir la *verdad* en puro "desvelamiento" de la *aletheia,* sin compromiso alguno con ninguna correspondencia o semejanza exigida. Blumenberg conecta este "libertinaje filológico" del que hace gala Heidegger no sólo con el estilo retorcido de *Ser y tiempo,* sino con la famosa cita de *La República* de Platón (VI, 497d, 9) con

---

[18] *Ibid.,* p. 598. Se refiere Blumemberg a las Jornadas de Davos en marzo del 29, en las que Heidegger rompe doctrinal y políticamente con la Escuela de Marburgo y especialmente con Ernst Cassirer. Heidegger se aparta de la concepción racionalista de la cultura segun el espíritu del siglo XVII, el mismo año que deja Marburgo y es nombrado profesor Ordinarus en la universidad de Friburgo, en sustitución de Husserl, quien se retira y quien lo propone para su cátedra.

la que concluye su discurso de toma de posesión del rectorado de Friburgo, que traduce al gusto de las *Sturmtruppen* nacionalsocialistascomo "todo lo grande se tiene en medio de una tormenta".[19] Así, resulta que en la "interpretación" heideggeriana de la parábola de la caverna hay que buscar "*aquello que en su decir queda sin decir, a lo que el ser humano queda expuesto, a disiparse por ello...* Entonces lo que no se dice en el decir ya no tiene nada que ver con lo dicho, y podría decirse incluso sin lo dicho".[20]

Ya no se trata sólo de que en la reseña de la parábola no se diga ni una palabra del "fuego" o que se diga dos veces que los encadenados "ven sus propias sombras en el muro frontero" o que lo que se hace desfilar por detrás del murete no sean "imágenes", sino *"útiles* o instrumentos de la vida cotidiana" con el obvio propósito de reducir todo el valor gnoseológico de la metáfora a un componente meramente "existencial", el de servir de "morada", la ""cotidianeidad" del habitar habitual".[21] Tampoco se trata de que la *anamnesis* se remita exclusivamente al "olvido de la inicial esencia de la verdad", que desaparezca tambien la *paideia* platónica o se desvanezcan los "arquetipos ideales" ante el Sol, la Idea de *bien,* convertido en "demiurgo" y reducido a la mera *función productiva* para casar mejor con su recurrente interpretación de la decadencia de la metafisica

---

[19] *Ibid.,* p. 600. Ramón Rodríguez traduce así: "Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya ha decidido. Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha (Aufbruch) sólo los comprenderemos cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduria griega pudo decir: τα... μεγαλα παντα επισφαλε, "todo lo grande está en medio de una tempestad" (Platón, *República,* 497d, 9)", M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana,* Tecnos, Madrid, 1996.

[20] *Ibid*., pp. 601-602.

[21] *Ibid.,* p. 603.

en mera ciencia positiva acerca del mundo de los entes. Quizá lo más interesante de la minuciosa crítica de Blumenberg a la "salida de caverna" de Heidegger consista en habernos desvelado que, como "ilustración del ser-en-el mundo", metáfora por metáfora, ya desde 1925 prefería el pastor godo de la Selva Negra, el amante de los "senderos ciegos", una comparación más rural que encajaba mejor con la tarea de pensar, tal como él la entendía. Frente a la oscura *gradación del conocimiento* (de la *eikasia* a la *dianoia),* que Platón propugnaba para salir de la caverna, utilizando para "racionalizarlo" el *símil* geométrico de la línea, hay otra metáfora vital:

> Creo que las dificultades con el mito platónico de la caverna están preparadas por anticipado en ese ser-en-el-mundo de la analítica existencial de *Sein und Zeit.* Antes incluso, en el curso de verano impartido en Marburgo en 1925, había aclarado Heidegger el "ser-en" del existir con una peregrina comparación, cuyos derechos analógicos hacía derivar de que "vivir", *hablando en términos formales,* tiene por modo de ser el "estar ahí" *[Dasein];* por tanto, también otra criatura viviente aunque no fuera humana podría ofrecer "fenómenos" para la analítica de la existencia. El sujeto y su esfera íntima admiten compararse con *el caracol con su concha [Haus,* tb. "casa"]. El caracol puede arrastrase fuera de su casa y aun así retenerla consigo al tiempo que se arrastra hacia otro. ¿A resultas de "cuidado" de alguna clase? No se dice. Lo importante es aquí otra cosa: *¿Sólo así llega por vez primera a una relación del ser con el mundo? ¡No! Arrastrase fuera sólo es una modificación de su estar-ya-en-el-mundo. Aún cuando esta en su concha, su ser correctamente entendido es ser-ahí-fuera.* Aquí puede leerse perfectamente cómo la relación entre sujeto y objeto, tema del que parte toda teoría del conocimiento, deja escapar eso que es trazo originario de la vida: *Pero no es que el caracol esté primero en su casa y aún no en el mundo, un mundo frente a él, como suele decirse, y sólo al*

*arrastrarse fuera llegue a salir por vez primera a ese ser-frente a él. Sólo se arrastra fuera en la medida en que, conforme a su ser, es ya en un mundo.* Luego esto rige tambien para la "acomodación" de su capacidad sensorial a lo que es perceptible. Si es tangible, él toca, *porque su ser no dice otra cosa sino ser en el mundo.* Idealismo y realismo, las posiciones epistemológicas clásicas, desaparecen de un soplo ante esa aplicación en la que se reconoce la concepción biológica mundo de señales-mundo de efectos. Que la analítica existencial trate sólo del ser humano, de ese que vendrá a ser más tarde pastor del ser por cuanto propietario del lenguaje, es extremo aún por decidir. Con lo que hablar de "vida" (en 1925) es aún lícito, y debidamente vitalista.[22]

Que la escenografia del caracol y su concha no haya podido con la imagen de la caverna, mucho más potente histórico-culturalmente (e incluso antropológicamente), no empequeñece su significado autobiográfico. Se trata de un *regressus fenomenológico* fallido allende la caverna antropológica, περι τεσ ουσιασ, de un intento de superar el *horizonte* (fenomenológico) en que Platón había anclado la filosofía, con el obvio propósito por parte de un engreído Heidegger, convertido en el ídolo de los estudiantes de Marburgo, por construir *para-sí* ese lugar imposible, llamado "ex-sistencia" o *Dasein* (en alemán), que ya en *Ser y tiempo* comienza a resumirse en el simple "da". Pero ese movimiento (¿zoológico?, ¿naturalista? ¿romántico?) no cuaja, quizá porque ya en 1922 Heidegger habia construido una choza o cabana *(Hútte)* en Todnauberg (conquistada hoy por el *turismo de masas* como *souvenir* filosófico), al que acuden los alumnos de cátedra. Frente al espacio público de la caverna, la "morada privada del pensa-

---

[22] *Ibid.,* p. 604. El texto es comentado en *Prolegomena Zur Geschichte des Zeitgefriffts,* Francfort, 1979 *[GA 20],* 223 y ss.

dor" es la choza en que se refugia, "da", a escribir a resguardo de las tormentas, de los avatares políticos e incluso de la pasión de su vida.[23] Más allá, sin embargo, de las interpretaciones naturalistas ("Las antenas de los escarabajos de la cavernas son más sensibles que las de sus predecesores que viven a la luz"[24]) o romántico-psicoanalíticas ("Heidegger ama a Hannah y la amará por mucho tiempo; la toma en serio, como una mujer que lo comprende, y ella se convertirá en su musa de *Ser y tiempo;* él le confesará que sin ella no habría podido escribir la obra"[25]), la metáfora del caracol no podía prosperar desde el punto de vista del materialismo filosófico precisamente por ser, no ya *genérica,* o *cogenérica,* sino *trans-genérica,* al salirse del ámbito, no ya de la filosofía, sino de la especie zoológica humana, donde se juega el significado histórico-cultural mismo de las metáforas, incluídas las teológicas. En este sentido, es mucho más acertada la interpretación de Arturo Leyte, quien contextualiza las "figuras constructivas" de Heidegger en los movimientos arquitectónicos ("De Stijl", "Bahaus", etcétera) que modificaron definitivamente la forma de construir y de "habitar" después de la Primera Guerra Mundial: "Mies y Heidegger, tan aparentemente extraños el uno al otro, están guiados por la misma pregunta: ¿qué significa habitar?, ¿acaso estar en el límite? Para ambos, la residencia tiene que ver con ese encontrarse en el límite".[26]

---

[23] Sobre la relación de Heidegger con Hannah Arendt y la situación de la misma en 1925, cuando aparece la metáfora del baboso lamelibranquio, que tal vez sea una mera proyección psicoanalítica, véase Rudiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo,* traducción de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997.

[24] Ernst Jünger, *Zwei Mal Halley,* Stuttgart, 1987, p. 96 (apud Blumenberg..., *op. cit.*).

[25] Rudiger Safranski, *op. cit.*

[26] Arturo Leyte, "Figuras constructivas del paisaje", *Heidegger*, Sileno, vol. 11, diciembre de 2001, p. 15.

Aclara, en efecto, Leyte que la metáfora de la caverna se "deconstruye" *entre* la figura constructiva de la cabaña de *Ser y tiempo* y de la casa de la *Carta sobre el humanismo.* Si Heidegger construye su "cabaña" como un rechazo del *edificio* instalado en la *ciudad,* figura a su vez del *Estado político,* de la democracia que, al realizarse como sustancia metafísica, habría destruido a un tiempo la posibilidad de retornar a la naturaleza (quien entra en la caverna "da la espalda" a la naturaleza) y de construir la "comunidad auténtica" (quien alecciona a los esclavos con la *ciencia* cavernaria se limita a sustituir una sombras por otras), tiene sentido considerar la caverna platónica como la expresión máxima de las instituciones políticas, económicas, psicológicas y entender la desazón *(angustia)* que le producía como descripción de nuestro ser-en-el-mundo.

Ahora bien, si para él: "El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. [y] *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*" (ST, p. 211), la interpretación gnoseológica de la caverna consiste en que mientras la ciencia se queda dentro haciendo juegos de sombras, la filosofía consiste en salir fuera, en "ex-sistir". Pero en ese *salir-fuera* se queda a medio camino entre lo físico y lo psíquico, entre lo biológico y lo metafísico, de modo que la filosofía es sólo ese *entre,* ese "intermedio", que Leyte interpreta como *da* y como *no-estar.*

Y otra vez topamos con la biografía, con el hombre Heidegger que experimenta la angustia que trata de apresar en vano. Como recuerda Leyte: "El tema de la cabaña [...] ha sido utilizado para enfatizar una concepción ruralista de tinte reaccionario que ilustraría el tono de la filiación nazi de Heidegger. Pues si la cabaña no fue simplemente el lugar donde Heidegger terminó su obra principal (tal vez su única obra),

sino tal vez el tema de esta, ¿se puede extender la sospecha a la totalidad de esta?"[27]

Y aunque Leyte reconoce que la *ilusión* constructiva del comunismo y del nazismo pudo engañar tanto a los arquitectos de la Bauhaus como al filósofo de *Ser y tiempo,* ambos obsesionados por descifrar el signo de los nuevos tiempos "entre" la naturaleza y la técnica, tambien subraya que lo que diferencia al último es la búsqueda del *"origen* previo al construir: el habitar, ese habitar que necesita de lo que hemos llamado *paisaje,* de lo que llamamos *lugar".*[28] Las metáforas que jalonan la obra de Heidegger, intentando superar la caverna, tales como el *caracol,* la *choza,* pero también el *templo* (como origen de la obra de arte) o el *puente* como síntesis entre las *dos* orillas, más que sucesivos "programas de urbanismo" podrían verse, al revés, como intentos por convertir la arquitectura en filosofía. En ambos casos se impone la crítica a la caverna como crítica al humanismo: "La modernidad se instaló como subjetividad traspasando la caverna al exterior, en el mundo secularizado, convirtiendo definitivamente la lógica en gramática. El humanismo, así, no hace más que reiterar la caverna, pero no construir la casa". Más allá de las metáforas, sin embargo, la pregunta que se impone es: ¿Quién es el que sale de la caverna? ¿Es el *Dasein* un caracol con su concha

---

[27] *Ibid.,* p. 12, donde se cita un fragmento del artículo periodístico de 1933: "¿Por qué permanecemos en la provincia?", en el que se describe el contexto del filosofar en estos términos: "Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno a la choza y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía... El esfuerzo por acunar las palabras se parece a la resistencia de los inhiestos abetos contra la tormenta... Y el trabajo filosófico no trascurre cual la apartada ocupación de un extravagante, sino que tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos".

[28] *Ibid.,* p. 16.

de moradas interiores a cuestas o un pastor del ser que se ha construido una precaria choza en la ladera mimetizando el paisaje? En ambos casos "estar-en-el-espacio", la especialidad de Dasein, su corporalidad interna *[Leiblichkeit],* tanto como su corporeidad física *[Kórperlichkeit],* implica en su estructura esencial [ST p. 82] no estar en casa, es decir, quedar a la intemperie. Pero ¿qué clase de casa es una filosofía que sólo regala intemperie, inseguridad?

## Crítica genética a la identidad entre pensar y filosofar. El planteamiento heideggeriano en su contexto histórico

Al final de la página 100 de *Ser y tiempo,* tras efectuar una demoledora crítica de Descartes por haber reducido la investigación ontológica, incluida la concerniente al *Dasein,* a la mera aclaración materialista de la *extensio,* anticipa Heidegger los cuatro problemas que habría de resolver la nunca escrita primera parte de la Tercera Sección del libro: "*1.* ¿Por qué se pasó por alto, en el comienzo de la tradición ontológica decisiva para nosotros –explícitamente, en Parménides– el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede el constante retorno a este pasar por alto? *2.* ¿Por qué el ente intramundano reemplaza como tema ontológico al fenómeno pasado por alto? *3.* ¿Por qué este ente es encontrado en primer lugar en la "naturaleza"? *4.* (y por último) ¿Por qué la complementación de tal ontología del mundo, sentida como necesaria, se realiza con la ayuda del fenómeno del valor?" *(ST,* p. 126). La única respuesta que aquí se anticipa remite, sin embargo, a *Kant y el problema de la metafísica como horizonte* (es decir, a la publicación de 1935, cuando el distanciamiento con respecto de Husserl se ha consumado): "Con el descubrimiento radical

de la *extensio* como *praesupositum* para toda determinación de la *res corporea,* Descartes preparaba la comprensión de un *a priori* cuyo contenido sería fijado luego más rigurosamente por Kant" *(idem).* Este guiño al *apriorismo* no es gnoseológicamente circunstancial, sino que remite directamente al enfoque fenomenológico de Husserl del que Heidegger se declara explícitamente seguidor todavía en *Ser y tiempo* (pese a las anotaciones posteriores del ejemplar de la choza). Si para aclarar la naturaleza del *Dasein,* vale decir, del hombre, no sirven de nada los resultados científicos de la antropología, la psicología y la biología, ello es debido a que hay que evitar toda *cosificación positiva* del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. "Desde el punto de vista de una 'teoría de las ciencias', esas demarcaciones son necesariamente insuficientes, ya por el sólo hecho de que la estructura de dichas disciplinas –y no la 'cientificidad' de los que trabajan en su desarrollo– es hoy enteramente cuestionable, y necesita de nuevos impulsos que deben brotar (otra vez) de la problemática ontológica" (ST, p. 71).

Desde un punto de vista filosófico, Heidegger parece insinuar que las mencionadas ciencias siguen dentro de los límites explorados por Descartes sobre "el *cogitare* del *ego",* mientras la analítica del *Dasein* que él propone intenta dilucidar "el ser del *sum.* Sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las *cogitationes".* Con ello queda establecido otro argumento a favor de la prioridad o el *a priori* de la filosofía sobre las ciencias, pues "estos fundamentos ontológicos nunca se dejan inferir hipotéticamente a partir de material empírico, sino que, por el contrario, ellos ya están siempre "allí", en el momento mismo de reunir el material empírico" y son "problemáticos en un sentido más radical que aquel en que puede serlo jamás una tesis de las ciencias positivas" *(ST,* p. 75).

En nota a pie de página aclara Heidegger esta superioridad *a priori* de la filosofía apelando a Husserl, gracias al cual "hemos aprendido no sólo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica 'empiria' filosófica, sino tambien a manejar el instrumento que ella requiere. El 'apriorismo' es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del *a priori* exige la correcta preparación del terreno fenoménico". Ahora bien, ¿significa este alineamiento inequívoco con el *Herr Profesor,* al que dedica *Ser y tiempo,* que Heidegger suscribe no ya sólo la tesis de la filosofía como "ciencia estricta" *(strenge Wissenschaft),* sino tambien el diagnóstico de que la *Krisis* de las ciencias se debía a la degeneración sufrida por las especialidades que se apartan cada vez más de sus orígenes y del universalismo griego? Pero ¿acaso no resulta forzado este alineamiento por parte de quien se presenta, precisamente gracias a la analítica del *Dasein,* como superador de la concepción "intelectualista" de la antropología antiguo-cristiana, que definía al hombre como ζῶον λογῶν εχον y como "imagen misma de Dios"? ¿No hay olvido del ser y de la mundaneidad tanto en las determinaciones del *Dasein* como "conciencia pura" de Husserl cuanto en los científicos que han despedazado la filosofía en especialidades regionales?

Hay cierta incongruencia, en efecto, entre la crítica a la tradición cartesiana y la aceptación de la superioridad de la filosofía sobre las ciencias, porque su empiria no es "construida" y, a su vez, hay cierta inconsistencia en aceptar el descripcionismo proposicionalista y trascendental en *teoría de la ciencia* para acto seguido desautorizarlo en *ontología.* Heidegger "salva el día" ciertamente identificando la filosofía con el "pensar" y ese será el objeto de nuestra crítica. En realidad, nada habría que objetar a la idea de que "el pensamiento se revela a través del lenguaje", que Heidegger con-

sidera en su *Carta sobre el Humanismo* (1946) como la "casa del Ser", si esas poéticas elucubraciones no conllevasen en la década de los veinte, como veremos, una disputa acerca del "liderazgo" en el que la filosofía parece adoptar una estrategia imperialista, pues sólo ella puede proporcionar "una reflexión constantemente renovada acerca de las posiciones básicas o actitudes básicas de la existencia respecto al conjunto del ente".[29] Puesto que son precisamente la "investigación científica universitaria", por un lado y *ahora,* y las cosmovisiones o *Weltanschauungen,* por otro y *en el pasado,* los dos "poderes" bajo los que está o estuvo puesta nuestra existencia, es la identificación de la esencia del hombre con el filosofar ("Existir como hombres... significa filosofar. El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar") lo que está obligando a Heidegger a plantear en el primer semestre de 1928-1929 las siguientes cuestiones: "¿es la filosofía, *o bien* ciencia, *o bien* cosmovisión, o es la filosofía *tanto* ciencia *como* cosmovisión, o no es la filosofía *ni* ciencia *ni* tampoco cosmovisión?"[30]

Se trata de una *cuestión disputada* en la filosofía alemana a principios del siglo XX, cuando el gremio de filósofos ve amenazado su liderazgo no sólo por las ciencias sociales y humanas emergentes, sino también por el declive de la última gran escuela unificadora, el "neokantismo", y la implantación creciente de filosofías "populares" como el marxismo (véase Blumemberg). La primera disyunción exclusiva (o bien, o bien) apunta directamente al planteamiento de Husserl, para quien la filosofía es, en efecto, una ciencia (la "más rigurosa y estricta"), pero no una cosmovisión: "La 'idea' de cosmovisión

---

[29] *Einleitung in die Philosophie [GA 27],* versión española citada (Cátedra, Madrid, 1996, p. 23). Se ve que Heidegger sigue todavía las orientaciones del Husserl, que hace a los filósofos hegelianamente "funcionarios de la humanidad".

[30] *Ibid.,* p. 24.

es distinta para cada epoca [...] la idea de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época".[31] Ahora bien, cuando Husserl argumenta contra la consideración de la filosofía como una cosmovisión, tiene en el punto de mira a Dilthey y al historicismo, quienes hacen depender el conocimiento y, en general, todas las "figuras del Espíritu Objetivo" de la historia. Para Husserl una filosofía con valor universal no puede subordinarse a la historia, ni degradarse a ser una mera cosmovisión, porque ello supondría un "debilitamiento del impulso científico", que caracteriza a Europa. De ahí que, cuando Heidegger niega en su texto que la filosofía sea una ciencia, dándoles la razón aparentemente a Schopenhauer y a Nietzsche, pregunte intencionadamente: "¿Es que entonces el esfuerzo de la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl, pasando por Hegel y Kant, de elevar la filosofía al rango de una ciencia, no solamente es vano, sino tambien equivocado de raíz en su intención?"[32] "Sí y no", responde citando expresamente el célebre artículo de Husserl en *Logos* de 1911.

Ahora bien, el concepto de "cosmovisión", cuya historia estudia Heidegger desde su acunación kantiana en el siglo XVIII, alcanza en Wilhelm Dilthey la formulación que le sirve como hilo conductor: "En la estructura de la cosmovisión se encierra siempre una interna relación de la *experiencia de la vida* con la *imagen del mundo,* una relación que siempre puede seguirse o derivarse un *ideal de vida"*.[33] La interna conexión de esos componentes hace referencia a que las culturas dan a su vida un significado y un sentido (forjan un *ideal de vida)*

---

[31] Husserl, "Philosopphie als strenge Wissenschaft", *Logos I* (véase especialmente en Nova, Buenos Aires), 1911, p. 2.

[32] Heidegger, 1996, p. 30.

[33] Dilthey, 1907. Apud Heidegger, 1996, p. 252.

sobre la base de una imagen del mundo *(imago mundi),* cuya formación no está definida primordialmente desde la apuesta del conocimiento, sino desde la experiencia de la vida, que es aquella *acción vital* entendida como un "arduo y lento trabajo [...] en el que confluyen: La *elevación* de la vida *a conciencia* en el conocimiento de la realidad, la *estimación* de la vida y la realización de la *voluntad"*.[34] Puesto que no sólo la conciencia, sino tambien la afectividad y la voluntad son rasgos fundamentales de una concepción del mundo, cada una de ellas, cada especímen conlleva una estructura a la que están ligados los hombres de una sociedad específica en un momento definible de la historia, en que cada pueblo trata de poner como absoluto y válido esa *estructura de mitos* que se manifiesta especialmente en el arte, en la religión, en la filosofía y en las demás formas culturales. La lucha entre las cosmovisiones –añade Dilthey– impone a unas sobre otras, pero ninguna es destruida completamente hasta que sus raíces producen en su momento otras formaciones: "La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos quedan en pie independientes, indemostrables e indestructibles".

De esta manera, Dilthey representa la segunda alternativa de Heidegger: "la filosofía es *tanto* ciencia *como* cosmovisión", porque hay filosofía, históricamente hablando, siempre que se construye una síntesis que pretende ser válida para todos y su dinámica es tal que "la filosofía de cada pueblo y de cada tiempo acentúa una relación vital con las demás, parte de ella y a ella subordina el resto. Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas, forzando a reabsorberla en

---

[34] Dilthey, 1974, p. 49.

la subjetividad".[35] Según eso, para Dilthey la filosofía aparece como una *predisposición natural* y una *necesidad* del hombre que se remonta a las ideas primitivas del hombre, pero que en nuestra época dominada por los métodos de las ciencias naturales triunfantes lleva aparejada la obligación de construir una "visión científica del mundo", para lo que debe acometer dos tareas: *a)* aclarar "la significación de las ciencias positivas en la actualidad. Estas exigen *fundamentación";* y *b)* "El *establecimiento de la conexión entre ellas.* Esta conexión residía primero en la metafísica", pero ahora se ha cedido al positivismo, que si bien es "insatisfactorio", ya no permite el retorno a la metafísica.[36] Pues bien, Heidegger abomina de este diagnóstico diltheyano y le acusa de caer en una formulación "vulgar" del problema, pues "como (conforme a la visión corriente, la cual irrumpe una y otra vez) *la filosofía es conocimiento científico* y, por cierto el conocimiento *primero y supremo,* y el conocimiento científico se endereza a lo universalmente válido, a la seguridad y certeza últimas y a la justificación apodíctica del conocimiento, resulta que el filosofar tiene que consistir en el *desarrollo científico de una visión del mundo universalmente válida.* Y de conformidad con ello, habla también Dilthey de la cosmovisión filosófica como la "empresa de elevar lo que llamamos cosmovisión o visión del mundo a una validez universal" y tal empresa la entiende a la vez Dilthey como la esencia de la Metafísica. Y esta es de hecho la opinión reinante, solamente que Dilthey considera imposible el cumplimiento de tal tarea, y ello porque la metafísica no puede cumplir las exigencias de la ciencia".[37]

Una vez descartadas las posiciones de sus dos maestros (Husserl y Dilthey), debe desarrollar Heidegger su interpre-

---

[35] Dilthey, 1974, p. 107.
[36] Dilthey, 1974, pp. 118-119.
[37] Heidegger, 1996, pp. 372-373.

tación original que, como buen dialéctico, hace consistir en una doble negación: *"ni* la filosofía es una ciencia, *ni* tampoco es una cosmovisión". No es una ciencia, ni tiene necesidad alguna de serlo, porque esta negación no supone un déficit, una carencia que deba suplir, ya que ella es "más original que cualquier ciencia, porque toda ciencia tiene su raíz en la filosofía, empieza brotando de ella".[38] Para solaz de los filósofos, Heidegger se pavonea acudiendo a la etimología griega, sobre todo a Aristóteles, y mostrando que, lejos de imitar y envidiar a las ciencias como ocurre en la modernidad, "la filosofía no cae bajo las ciencias, sino a la inversa: las ciencias son 'filosofías' de un determinado tipo" *(ibid.,* p. 33) Para entender por qué Heidegger puede expresarse con tanto desparpajo sin provocar reacciones más violentas que las burlas de Carnap, no debe olvidarse el contexto de crisis de fundamentos y de "incertidumbre gnoseológica" que se ha vivido entre 1880-1920 antes de que se formulen las grandes síntesis paradigmáticas. Citamos antes a Dilthey y Husserl, voceros de esta crisis, que Heidegger atribuye a que su generación no entiende *ni la esencia de la ciencia ni* la de la filosofía. Mientras Heidegger discurre en términos generales e introductorios, y traduce a su propia jerga generalidades del estilo de definir con Heráclito al Ser como *logos* o mientras se entretiene en explicar minuciosamente la función ontológica que cabe adscribir al lenguaje como *sede materializada* del pensamiento, nuestras disputas podrían mantenerse en un tono menor, pues es bien cierto que desde el *materialismo filosófico* estamos de acuerdo en que *"ni* la filosofía es una ciencia, *ni* es una cosmovisión", aunque por razones bien distintas.

---

[38] Heidegger, 1996, p. 32. De ahora en adelante cito IF con la página en el texto entre corchetes.

## Filosofía y ciencias. Equívocos en el planteamiento heideggeriano de la cuestión

Los problemas vienen cuando se explican *las razones de tales negaciones,* porque no basta apelar a la institucionalización de los saberes en Grecia o en la Edad Media para mantener la superioridad de la filosofía sobre las ciencias. Por supuesto que ambas, ciencia y filosofía, buscan la verdad. Pero la cuestión suscitada en relación al planteamiento de Dilthey es el hecho de que, como a Heidegger no le queda más remedio que reconocer, *vivimos en la epoca de las ciencias positivas* y son ellas quienes tienen el liderazgo porque son las que están transformando nuestro mundo, incluso ontológicamente. Dicho en su jerga: "Nuestra actual *ex-sistencia* europea-occidental es una *ex-sistencia científica* en cuanto que el desocultamiento del ente viene codeterminado y marcado por conocimientos científicos. También la existencia de un hombre actual no científicamente formado es una existencia científica en este sentido... Incluso la comprensión actual de la fe cristiana viene atravesada y determinada por una Teología influida por la ciencia..., y ya no nos es posible borrar de nuestra existencia esa cientificidad" [IF, pp. 172-173]. Es obvio que, si tal es el caso, ha variado sustancialmente "el papel de la filosofía en el conjunto del saber". Ha dejado de ser la reina del baile y se ha convertido en una especie de extranjera sin papeles en la república de las ciencias.[39]

Es un tópico cultivado por el propio Heidegger con su jerga particular identificar la *ciencia* con el *problema del ente,* de *lo óntico,* en tanto que se revela en su des-ocultamiento tal como es-ahí, y atribuir a la *filosofía,* en tanto que posición

---

[39] G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* Ciencia Nueva, Madrid, 1970.

básica y fundamentante, el *problema del ser,* de lo *ontológico,* de manera que entre el "pensamiento científico" y el "pensamiento filosófico" se estatuye una *diferencia ontológica,* pues el "preguntar de la filosofía y de la ciencia pertenecen a ámbitos distintos". Las explicaciones heideggerianas son mucho más minuciosas, pues su pretensión es diferenciar la ciencia de la filosofía penetrando hasta su propia esencia. Eso quiere decir que hay que *regresar al concepto original de verdad para aprehenderla.* En este regreso, sin embargo, en tanto que la verdad viene referida primariamente al *Dasein,* al *ser-ahí,* al hombre, hay que reconocer que la "ciencia" es sólo *una forma* de desocultamiento del ente, necesariamente precedida por otras formas, en particular, el que acontece en la existencia precientífica. Así pues, "la existencia precientífica antecede necesariamente a la existencia científica y, lejos de estarle subordinada, sucede más bien al contrario: es la existencia precientífica la que empieza suministrando la base a la científica" [IF, p. 172]. Insisto en esta *idealización* constante *de lo arcaico,* en esta *nostalgia por el pasado precientífico* idealizado al que se concede la prioridad, porque es aquí donde naufraga la crítica, al tener que identificar la filosofía con esa *mítica situación "originaria"* en la que se constituye la estructura misma del hombre (que Heidegger llama *Existenz* o *Dasein* para vindicar la temporalidad como horizonte trascendental de la pregunta por el Ser *[ST,* pp. 351 y ss.]). Si el hombre no puede desmarcarse de la filosofía, no puede salirse fuera de ella, existe en ella, está claro que estructuralmente Heidegger exige que haya filosofía *siempre,* antes y después de la ciencia. La relación entre ambas, por tanto, es forzosamente estéril, porque las ciencias, por mucho que progresen, no alteran el filosofar. No es que la caracterización de la esencia de la ciencia que hace Heidegger sea irrelevante, ni acierte en nada (como veremos), sino que su empeño fundamental

reside en rebajar sus pretensiones, haciéndola subordinada de la filosofía tanto ontológica como cronológicamente. Por eso, "el filosofar no sólo se distingue simplemente de la ciencia, sino que hay más: lo que posibilita la esencia de la ciencia, es decir, la *positividad,* es algo que radica en un trascender, y eso como tal es filosofar. En el trascender, la filosofía tiene original y expresamente aquello que a la ciencia solamente le conviene o adviene *en un aspecto,* y, por cierto, de suerte que la ciencia no puede apoderarse de aquello que sostiene a su esencia. Y si la esencia de la ciencia en tanto que posibilidad reside en el trascender, entonces el filosofar, en tanto que trascender, es más científico que lo que nunca pueda serlo una ciencia. Así que el calificativo de "científica" aplicado a la filosofía no solamente es superfluo –tal cosa se podría aun disculpar–, sino un *malentendido* que brota de una fundamental falta de claridad acerca de la esencia de la ciencia y sobre todo de la esencia de la filosofía" *[IF,* p. 233].

Contra este orden de prelación, la *tradición materialista* ha venido sosteniendo desde el siglo XIX que la Filosofía no es ese saber originario e indiferenciado que se confunde con el mero reconocimiento de formas, asociadas a la percepción y solidificadas en el lenguaje. Lejos de identificar ontogenética y filogenéticamente la filosofía con la adquisición del lenguaje, sostendré que la aparición de la Filosofía es un acontecimiento histórico relativamente tardío en el proceso de hominización y que, como *saber de segundo grado,* exige una desarrollo cultural previo, altamente sofisticado. Entre las cosas que exige la filosofía como *forma de conocimiento práctico específico,* incluso como *modelo previo* para constituirse a su imagen y semejanza, está el conocimiento científico (médico, geométrico, matemático, astronómico, etcétera), de donde se sigue que, aunque diferentes, "filosofía" y "ciencias" están emparentadas como *saberes críticos de índole racional,*

porque utilizan la misma herramienta (la *razón),* con una actitud similar (la *crítica)* y propenden hacia un objetivo común: (la *verdad).*

De este emparentamiento profundo se vale Heidegger para realizar sus enrevesadas exégesis hermenéuticas de una forma que, a primera vista, parecen razonables e, incluso, convincentes. Subyace de todas formas en su discurso un *malentendido* o una *ambigüedad calculada.* Es evidente que en sus lecciones de Friburgo de 1928-1029 no se refiere a la "ciencia" y a la "filosofía" como simples *formas de conocimiento,* sino más bien como *conductas de enfrentamiento* entre el *Dasein* y el "ser de los entes", confrontación que acaece como un *destino ciego,* lo que parece desbordar la mera consideración hegeliana de figuras del Espíritu Objetivo. Es desde esa perspectiva desde la que se afirma *la prioridad* que no es sólo *cronológica,* sino sobre todo, *ontológica,* de la filosofía sobre las ciencias. De hecho, las razones que esgrime Heidegger para anteponer la filosofía a las ciencias proviene de la demostración de que, por su propia naturaleza, *toda ciencia se limita a un campo de objetos,* es por esencia *particular,* debido a que efectúa una suerte de "proyección ontológica" *(Entwurf)* que supone una delimitación que "por mor de su verdad" alcanza siempre y sólo hasta donde puede volver manifiesto al ente que está-ahí a través de sus interrogatorios. Pero sus claridades relativas no pueden penetrar en la oscuridad de la totalidad del ser, que requiere otro tipo preguntas. La trampa reside en hacer de esta constatación estructural, sincrónica, una realidad diacrónica, un argumento histórico. Como quiera que antes de producir verdades científicas, hay culturas precientíficas que son conscientes de la existencia de realidades de toda índole, Heidegger denomina filosofía tanto a las conceptualizaciones pre-científicas como a las pos-científicas. La cuestión es si merece el nombre de filosófica la mera constatación perceptiva

de que existe una realidad o ser exterior que se resiste a ser dominada por el *Dasein,* pues, si se admite eso, no hay diferencia entre *mito* y *logos,* ni entre *magia* y *ciencia:*

> El límite reside en ella misma como lo otro que ella es y de lo que precisamente como ciencia ya no puede apoderarse, ya no puede dominar [...] La ciencia convierte al ente en objeto y sólo puede convertirlo en objeto mediante la *proyección ontológica (Entwurf* ), mediante el trascender en que la *ex-sistencia o Dasein* se "comporta" respecto a el "ser" (mundo entre otras cosas). Y ese trascender es precisamente lo otro, de lo que la ciencia como tal no puede apoderarse, lo otro que la ciencia como tal no puede dominar, pero que precisamente lo necesita para ser lo que ella puede ser [...] La delimitación sucede en el trascender, y sucede necesariamente si es que la ciencia ha de ser existente, es decir, ha de ser efectiva y real. Precisamente porque la ciencia se propone como tarea hacer manifiesto el ente en sí mismo tiene que efectuar la proyección ontológica *(Entwurf, pro-iectio* ), es decir, comportarse en su esencia respecto a aquello que a ella no le resulta accesible con sus medios, y que en el fondo viene, por tanto, oculto. Y, así, la ciencia no tiene más remedio que atreverse a adentrarse en un círculo de lo oculto que constantemente la rodea. El *estar-en-la-verdad* de la ciencia es, precisamente, un estar rodeada de ocultamiento [...] Pues tambien en la proyección ontológica que acontece en la *fundamentación* y desarrollo y, en general, en la historia de la ciencia, se entiende ciertamente el ser y *ese ser en cierto modo viene delimitado, pero no aprehendido,* es decir, no propiamente traído a concepto (es decir, conceptuado) en tanto que ser. Pero el entender del ser sucede en el trascender [...] Y si la trascendencia constituye el fondo de la ex-sistencia o Dasein humano, entonces [...] el trascender es filosofar, ya suceda de forma oculta e inexpresa, ya se le aborde expresamente [IF, pp. 225-27].

Considero más adecuada para evitar malentendidos la caracterización que hace el *materialismo filosófico* de la distinción entre el *ser* y los *entes* y la famosa *diferencia ontológica* (tan cara a los teólogos) como una distinción entre "Materia Ontológico General" o *Natura Naturans* y "Géneros especiales o mundanos de materialidad" o *Natura Naturata,* es decir, como una *distinción estructural, sincrónica* que afecta a las cosas, objetos o realidades en sí, más que al orden de los sucesos históricos, *diacrónicos, de índole cognitiva.*[40] Para el materialismo filosófico es el propio progreso histórico de las ciencias el que refina, actualiza y replantea constantemente nuevos problemas ontológicos de gran calado. Así, por ejemplo, la mecánica cuántica y la física de partículas son más relevantes para la determinación de la estructura de la materia (o del ser) que las especulaciones de Platón en el *Timeo* o que el hilemorfismo de la *Física* de Aristóteles, que, a su vez, plantearon los problemas filosóficos a la altura del conocimiento científico más refinado que había en su época. Pero que las ciencias y la filosofía se hayan desarrollado en esa vecindad no avala la *prioridad gnoseológica, temporal e histórica* de la filosofía sobre la ciencia, salvo que se ceda a la *tentación teoreticista* de hacer derivar la filosofía no de la reflexión crítica sobre los saberes de primer grado, sino directamente de las *especulaciones míticas,* una tentación que ronda constantemente las aclaraciones heideggerianas acerca de las cosmovisiones, como veremos. De hecho, refiere el origen común de la ciencia (y de la filosofía) al tipo de praxis característica del βιοσ τεορητικοσ [IF, pp. 179-191].

Por lo demás, al margen de que el Sol se haya formado antes de que ningún *Dasein* se comportase respecto a él en modo alguno, lo que quitaría a los hombres el privilegio onto-

---

[40] G. Bueno, *Ensayos materialistas,* Taurus, Madrid, 1972; y otros, 1987.

lógico de ser los primeros entes finitos *cabe-el-Sol* (recordemos la metáfora del caracol), todas nuestras investigaciones paleontológicas y prehistóricas (incluidas las dataciones sobre los diversos australopitecinos y, dentro del genero *homo,* desde el *habilis* al *sapiens)* apuntan en la dirección de conceder prioridad práctica y gnoseológica a las *técnicas* y a las ciencias sobre la filosofía en la historia de las culturas humanas tal como se han dado. La maestría con que Heidegger transita entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* permite toda suerte de *anfibologías exegéticas,* muy útiles dialécticamente, pero poco apreciables a efectos prácticos, salvo para los "tahúres del lenguaje" o para quienes reducen el conocimiento idealistamente a "juegos del lenguaje". Por ejemplo, en lugar de constatar el proceso de *neutralización del sujeto gnoseológico* en las Ciencias Naturales, Heidegger explica la acción científica como un "retirarse", un "dar un paso atrás" para dejar que se manifieste "el ser de los entes". En realidad, Heidegger, al analizar el proceso de construcción de la ciencia, debe reconocer que ésta se produce gracias a una suerte de *paso al límite* que le permite desprenderse de las adherencias técnicas ligadas al operar concreto, pero lo explica como una suerte de *a priori* que sólo podría sostenerse desde el *idealismo* kantiano: "La simple ampliación del campo de experiencia no puede conducir sino a nuevas cosas de uso. Por muchas que fueren las cosas de uso que comparásemos, nunca llegaríamos a algo asi como 'naturaleza', a no ser que *de antemano empecemos considerando ya las cosas precisamente como naturaleza" [IF,* pp.196-198].

Salvando estos malentendidos, nada habría que objetar, en principio, a muchas observaciones y comentarios gremialmente precisos de Heidegger de este tenor: "Nosotros no comparamos, como por lo general suele hacerse, ciencia y filosofía como dos magnitudes fijas, sino que, precisamente,

en la interpretación y a través de la interpretación de la esencia de la ciencia, nos topamos o damos con la filosofía" [IF, p. 170]. Desde el *materialismo filosófico* compartimos esa *crítica del pensamiento analítico,* porque también para nosotros las ciencias y la filosofía están existencialmente enraizadas en la materialidad de la historia, de la producción, aunque probablemente Heidegger no suscribiría la tesis de que la esencia de la ciencia se cifra en la *construcción* de *identidades sintéticas,* que son sin duda "trascendentes", pero en un sentido técnico-material y operatorio muy preciso.[41] De modo que, aunque no sea incorrecto decir que "todos los grandes esfuerzos de la filosofía occidental consisten siempre en un intento de dominar a su vez ese poder de la Lógica misma *(Lógica: ratio*-Descartes...); pero tal cosa sucede de suerte que en cierto modo la Lógica misma queda introducida en casa, en la casa de la filosofía, con lo cual le queda transferido todo el poder; es lo que sucede en Hegel; sólo en Kant se produce una tentativa esporádica, pero que el mismo niega [...] donde se decide el destino de la filosofía occidental..." [IF, p. 412], de ahí no cabe deducir que *las ciencias y la Lógica sean una consecuencia de la filosofía,* porque ocurre al revés: la lógica precede tanto a la racionalidad científica como a la filosófica, y aquella precede tanto genética como ontológicamente a ésta.

En suma, Heidegger acierta cuando levanta contra los positivistas la bandera de una filosofía que no es una ciencia (porque toda ciencia es particular y porque "una ciencia universal es un contrasentido"), pero sus presupuestos metafísicos le conducen a justificarlo de manera arcaica, aristocrática y no, por altiva, menos pintoresca. Como su apelación al *horizonte*

---

[41] G. Bueno, *Teoría del cierre categorial,* 5 vols., Pentalfa, Oviedo, 1992-1993.

*de la temporalidad* es puramente retórica, porque afecta sólo a la *singularidad de cada Dasein,* la historicidad propiamente dicha desaparece. Sólo desde presupuestos ahistóricos y desde la ignorancia gnoseológica de las relaciones ente técnica/ciencia/tecnología, que no se percata ni siquiera de los cambios operados por las revoluciones industriales, ni de las consiguientes metamorfosis en el significado del término "ciencia", cabe adoptar este tono oracular para demarcar tan tajantemente el bloque científico-técnico de la dialéctica filosófica:

> La τεχνη no solamente es una forma previa de επιστεμε sino que entra esencialmente en la *episteme;* dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo aspire la técnica en sentido estricto, sino tambien la praxis profesional. La ciencia tiene siempre por meta el "rendimiento", la filosofía la "formación", la *Bildung*, en el fundamental sentido de la παιδεια platónica. En la ciencia, que siempre es inconclusa, hay, por tanto, necesariamente progreso y desarrollo, resultados, cosas que, por tanto, envejecen. En la filosofía, como no cabe registrar resultado alguno, tampoco hay nada que pueda envejecer [...] La filosofía, en el sentido productivo del filosofar, tiene en el existir más íntimo y en el existir entero del filósofo una raíces completamente distintas a las que tiene la investigación científica en el investigador científico. Básicamente el trabajo científico de un investigador es siempre representable o sustituible por el trabajo científico de otro; los descubrimientos científicos de uno podrían haber sido hechos también por otro. Nunca ocurre eso en la filosofía; en la filosofía cada uno es el completo, y además único. Por eso el filosofar sólo se vuelve vivo, sólo se vuelve operante cuando otros lo despiertan a su vez original autónomamente, y lo "repiten" en este sentido y sólo en este sentido [...] (que) no puede ser nunca un doblete [...] (y de ahí que) la posición tanto social como oficial y profesional de los profesores de filosofía está lejos de

garantizar que quien se dedica a contar cosas de filosofía sea un filósofo" *[IF,* pp. 238-239].

Pero ¿no habíamos quedado en que por el mero hecho de ser hombres filosofamos, que el "estar-en-el-mundo" exige constitutivamente filosofar? ¿Que viene este privilegio elitista del "filósofo" que se aparta del común de los mortales? ¿No es contradictorio colocar los orígenes históricos de la "pregunta por el Ser" en Platón y Aristóteles y afirmar al mismo tiempo que "ser-ahí como hombres significa filosofar"? ¿Todos los hombres son filósofos o sólo una parte exigua y privilegiada de la humanidad alcanza tal condición?

## Filosofía y *Weltanschauung*. Oscurecimientos y mistificaciones del planteamiento heideggeriano

En el mismo orden de confusiones, puede que no resulte extravagante, ni histórica ni sociológicamente, afirmar que ambas, tanto la "ciencia" como la "filosofía", se nutren de un fondo común de pensamiento, que bien podría denominarse "visión del mundo", cosmovisión o *Weltanschauung,* pero siempre que no se explique esta relación nutricia de la *Weltanschauung* o del pensamiento respecto de la filosofía, alegando que "la ex-sistencia o *Dasein* como tal, en cuanto que existe, en cuanto se caracteriza por su *Existenz,* por su existir no tiene más remedio que filosofar" [IF, pp. 373]. Aunque tras este galimatías se encuentre la huella de Kant, cuando distinguía entre "filosofía mundana" o *concepto cósmico* de la filosofía y "filosofía académica" o concepto profesional de la Filosofía, Heidegger enreda innecesariamente con su jerga esta problemática. Claro que si la filosofía consiste en enredar o, como decía Ortega, "es el cuento de nunca

acabar", hasta el propio Kant, si levantase la cabeza, reconocería que el filósofo de la Selva Negra es un "artista del *logos".*

Heidegger explica, en efecto, que la palabra alemana *Weltanschauung,* aunque es un "concepto equívoco y de límites difusos", mantiene una relación estrecha con la filosofía (y más específicamente, a través de Kant con la *Cosmología* en tanto que rama de la *Metafísica*) en la medida en que el reconocimiento de la *historicidad de las visiones del mundo* conecta directamente con la idea misma del *Dasein,* es decir, con la esencia misma del hombre, cuya "ex-sistencia" consiste precisamente en su "ser-en-el-mundo", siendo el "conocimiento del mundo" precisamente un "estar-en" por medio de un modo fundado *[ST,* pp. 86 y ss.]. Contra los positivismos y contra Dilthey, Heidegger arguye, sin embargo, que es *vulgar* pretender que la filosofía "deba desarrollar una visión científica del mundo". Ahora bien, para el *materialismo filosófico* es obligatorio que la filosofía de cada época se haga cargo del desarrollo del conocimiento de su tiempo, incluida las técnicas y las ciencias, para poder pensar el mundo y el significado ontológico del propio *Dasein,* precisamente porque, por ejemplo, "el materialismo inherente al trato científico con la molécula de hidrógeno es, por sí mismo, un materialismo ejercido, pero no menos materialismo ejercido que aquel que la propia filosofía materialista puede y debe reivindicar en la conducta de un brujo, de un político o de una reformador religioso".[42] De ahí que haya que estar de acuerdo con Dilthey en que la cosmovisión imperante en la época de la ciencia forzosamente ha de tenirse de "cientificidad". Pero la filosofía misma deberá utilizar el rigor científico, incluso para criticar a las propias ciencias desde las determinaciones negativas

---

[42] G. Bueno, *Ensayos materialistas, op. cit.,* pp. 22-23.

(dialécticas) de la Idea de Materia ontológico-general, porque "después de muchos años de pensar que la Ontología había sido liquidada para siempre por la nueva Filosofía –reducida a la Lógica Formal o a la Epistemología– nos encontramos hoy con que la práctica misma de la ciencia (en nombre de la cual aquella "nueva filosofía" pretendía hablar) recae una y otra vez en la Ontología hasta el punto de que los temas de la "nueva filosofía" van siendo relegados a especialistas de esos mismos temas y pierden el contacto con la materia misma que pretendía fundar".[43] Sólo que desde el materialismo filosófico, estamos de acuerdo también con el primer Heidegger contra Dilthey, no ya sólo en que la ontología no es científica, aunque no por ello es menos racional que la ciencia, sino en que la filosofía ontológica no tiene por qué recaer en "metafísica": "pues es "puro fariseísmo crítico [...] acusar de 'metafísica' a una filosofía que ('crítica de la crítica') se propone instituir sistemáticamente el análisis de la Materia a partir de la materia mundana dada, como análisis ontológico general, es decir, como análisis capaz de regresar sobre los límites del propio mundo (p. ej. El espacio y el tiempo) dado como contexto (autocontexto) único".[44] Otra cosa es que Dilthey acierte a catalogar como "metafísicas" las tres cosmovisiones que distingue, el *Naturalismo,* el *Idealismo de la libertad* y el *Idealismo objetivo,* y tenga razón en considerarlos "inconmensurables", ya que son meros formalismos reduccionistas interpretables como generalizaciones de una categoría particular de "entes" o un género de materialidad propio.[45] Pero esta interpretación no es incompatible ni con la tesis de la "diferencia ontológica", ni con el proyecto heideggeriano de

---

[43] *Ibid.*, p. 12.
[44] *Ibid.,* 1972, p. 63.
[45] *Ibid.,* 1972, pp. 442-443.

trazar un *esquema evolutivo de las etapas históricas por las que transcurren las cosmovisiones,* que tenga en cuenta "las relaciones conceptuales de sucesión entre cosmovisiones y las leyes de compenetración entre ellas" [IF, p. 374].

Pero es justamente, al desarrollar ese proyecto, cuando Heidegger vuelve a confundir sincronía con diacronía, desarrollo histórico y sistemático, al distinguir dos grandes *posibilidades* de formación de una visión del mundo a partir del propio suceder, acontecer o pasar (en alemán *Geschehen)* de la *exisstencia* o *Dasein* en el mundo, que si bien "fácticamente no se las puede separar nunca; en la primera sigue operando la segunda y la segunda anticipa siempre la primera". Simplificando, Heidegger, más que una ordenación de tipos de *Weltanschauung,* al modo de Dilthey (cuyas doctrinas, por cierto, presume haber asimilado a fondo en *Ser y tiempo)* distingue dos *momentos* o *modificaciones internas* que ocurren sucesivamente en todas las cosmovisiones en su esencial facticidad histórica. Ilustra la primera, siguiendo a Schelling, en la *Weltanchauung aparejada al "mito",* en el que la "exsistencia" encuentra "cobijo y protección *(Bergung)* en tanto que apoyo *(Halt)* en la sobrepotencia del ente mismo", pues, como ha visto Cassirer "en todas las mitologías ser no significa otra cosa que sobrepoderío, poderío, *Übermacht.* En este sentido habrían de entenderse los distintos términos clave de los primitivos: mana, wakanda, orenda, manitu" *[IF,* pp. 376-377]. No ha de entenderse esta posibilidad básica ni en un sentido psicológico, ni tampoco en un sentido teológico (en M2, ni en M3), pues lo esencial es percatarse de que es en la propia "estructura básica de la exsistencia" donde aparece lo "incondicionado" a lo que el "pensamiento mítico" accede cuando experimenta "la totalidad del ente" como una amenaza; "y en ello el terror y espanto ante ese ente se funden con la voluntad de aplacarlo y venerarlo, de servirlo y de relacionarse

con el (sacrificio), a la vez que emerge también la tendencia a convertirse pese a todo y de algún modo en señor de él por medio de la magia, de la oración y de ese tipo de cosas" [IF, p. 378]. Heidegger se vale del *mythische Denken* para distinguir tajantemente las ciencias positivas de las *Weltanschauung,* y éstas de la filosofía, pues el conocimiento del ente que proporciona el mito, por un lado, no toma conciencia del propio *Selbst del Dasein* y, por otro, no consigue articular el ser del ente, ni categorizar conceptualmente su significado. A diferencia de lo que ocurre en la ciencia, el des-ocultamiento del ente, es decir, la ocurrencia de la verdad no conlleva el dominio técnico del mundo, sino "terror y peligro y, por tanto, la necesidad de protección, de buscarse seguridades para el comportamiento". De ahí que la diferencia entre lo "sagrado" y lo "profano" sea esencial para esta forma de verdad, que procura alojo bajo el misterioso y oculto dosel sagrado a *todo lo nuevo* que se descubre, de modo que la existencia cobija al ente para cobijarse de él, lo protege del des-ocultamiento *para protegerse de lo "incondicionado"* y *lo trata en condiciones ritualizadas de seguridad.*

> Y mientras no se tenga a la vista y se vea con claridad el todo de esta conexión esencial que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que llamamos ausencia de cobijo y protección y lo que llamamos desocultamiento, es decir, que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que venimos llamando *Ungeborgenheit* y lo que venimos llamando *Unverborgenheit,* mientras ello no suceda, se carecerá de un hilo conductor suficiente para interpretar la específica verdad del mito [IF, p. 381].

La segunda modificación de toda *Weltanschauung* (sea de la índole que sea) se produce, cuando el éxito de su visión del mundo como totalidad se consolida objetivamente y se convierte en una *oferta pública,* de manera que *los medios se*

*convierten en fines* y "la visión del mundo convertida en el desenvolvimiento de una empresa, actividad o negocio" provoca necesariamente la *"degeneración del cobijo o protección".* Heidegger describe con precisión la *dialéctica de la rutinización* mediante la cual el predominio de los aspectos técnicos y organizativos del negocio acaba provocando "un íntimo vacío de la ex-sistencia", que la propia empresa trata de llenar en vano "mediante esa su insaciable actividad y trajín" *[IF,* p. 385]. Pero en el límite de esta *degradación,* la ex-sistencia, víctima de la organización, se pierde a sí misma. Ahora bien, es justamente en este momento en ese "no-ser-ya-ahí", en esa "ausencia de sostén, apoyo y consistencia *(Halt-losigkeit)",* donde brota una posibilidad nueva de sostenerse en el ser-en-el-mundo. Heidegger denomina a esta segunda posibilidad de visión del mundo o cosmovisión "posicionamiento o postura o *Haltung",* cuyo análisis conduce, por un lado, a un nuevo tipo de enfrentamiento y discusión del *Dasein* con el ente "en todas las dimensiones esenciales de lo que se llama la *dispersio* de la exsistencia" [IF, p. 385], lo que conlleva una trasformación del carácter de la verdad, y, en última instancia, una forma de enfrentar el mundo *en términos reales* (no míticos) que hace posible la *ciencia,* aunque también el *arte,* la *teología* y, como veremos, incluso (no sin paradoja) la *filosofía.* Y es justamente en este punto cuando Heidegger revela su ideología antimaterialista, aunque "mundanista", *veritativista* y "metafísica", porque *invierte explícitamente* el orden de las determinaciones materiales:

> Con esta transformación de los distintos ámbitos del ente se produce también un cambio de la verdad conforme a las distintas modalidades de estos ámbitos. Y es ahora cuando por primera vez surge una técnica en sentido propio y se produce una nueva articulación y orden en la sociedad. Pero el cambio de la verdad no es de ninguna manera una consecuencia del cambio de las relacio-

> nes sociales. Esto es un profundo error, sea en el sentido de un marxismo vulgar, sea en el sentido de la moderna sociología de la cultura. Pues en todo ello no hace sino mostrarse que la *trascendencia* subyace en todas las posibilidades esenciales y básicas de la ex-sistencia y que *es el cambio de la verdad lo que determina nuevas posibilidades* y abre el espacio para un cambio en las formas de existencia" *[IF,* p. 392].

Retengamos el dato: *la verdad* (entendida como αληθεια, desocultamiento, revelación del ser de los entes) es para Heidegger el *principio,* la *causa* y el *determinante último* y necesario de la "ex-sistencia", es decir, del *Dasein,* del hombre y de todos sus cambios. No las "condiciones materiales de existencia", ni, por supuesto, tampoco la "técnica" hacen al hombre como afirman todos los materialismos. Es en este punto, donde las discrepancias de Heidegger con la interpretación materialista de la historia se hacen más intensas. Lo que aquí se califica como un *error* es el ABC del materialismo, sin el cual no hay inteligibilidad alguna del proceso histórico. Pero Heidegger retira legitimidad teórica no sólo al *marxismo vulgar,* sino al discurso pesimista y burgués de la *sociología de la cultura* que peca de idealismo. Resuena un cierto optimismo ilustrado en la afirmación final de que el mundo material real y fácticamente existente abre nuevas posibilidades cuando es trascendido. Heidegger considera erróneas, sin embargo, las interpretaciones marxistas y sociológicas no porque sus descripciones de los fenómenos de degradación cultural de la sociedad de masas no sean exactas, sino porque son incapaces de elevarse a categorías ontológicas para trascenderlas. Según propia confesión, Heidegger se apoya en la metafísica de la finitud de Kant y en la asimilación del historicismo de Dilthey para acometer tamaña gesta ontológica. Su gran habilidad dialéctica consiste aquí en apartarse de toda forma de "subjetivismo" para que nadie pueda acusarle de idealismo. En realidad, el posiciona-

miento o *Haltung* no sólo concierne al ente, sino a la ex-sistencia misma, que comienza a contemplarse a sí misma, su propio *Selbst,* como un ente más, objeto de discusión.

## El retorno a los griegos como paranoia del presente

En varios pasajes insiste Heidegger en colocar a la *filosofía griega* en el *gozne* mismo entre estas dos posibilidades. Tanto los presocráticos en su búsqueda de un αρχη, como las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre la ευδαιμονια dejan traslucir el tránsito, no ya entre el "mito" y el "logos" a través del ser del *Dasein,* sino el paso de una *Weltanschauung* como *Bergung* a una *Weltanschauung* como *Haltung.* De ahí que, aunque es cierto que en su posibilidad interna la filosofía se funda en una cosmovisión, es decir, propiamente "la filosofía es visión del mundo en tanto que posición o postura", la recíproca no es cierta, pues la "cosmovisión que hemos llamado posición a *Haltung* no se agota en filosofar; al contrario, la mayoría de las veces no lo es en absoluto" *[IF,* p. 409]. Pero entonces, la filosofía claudica ante la cosmovisión, le cede no sólo la prioridad cronológica, sino tambien la ontológica. Por más que se empeñe en señalar que en la filosofía el problema ontológico como "problema del ser" se hace consciente de sí mismo, la filosofía pierde el "liderazgo", porque "el problema del ser, en tanto que problema, tiene la interna posibilidad de sí mismo en la existencia en tanto que posición o postura o *Haltung" [IF,* p. 410], o dicho en "román paladino", remite al enfrentamiento originario del *Dasein* con el mundo a través del ογοσ; o lenguaje articulado, cosa que hacen todas las culturas, pero también todas las ciencias e, incluso, todas las técnicas, antes, por cierto, que la filosofía, según los materialismos que insisten en remitirse a la historia en este punto.

Pues bien, si Heidegger insiste en su tesis de que "la existencia como tal filosofa", algo falla, si se dice ahora que "el filosofar sólo es posible sobre la base de una cosmovisión". Pero, antes de reconocer una incongruencia, Heidegger se zafa por el gozne abierto entre los dos tipos de posibilidades de construir cosmovisiones, como *Bergung* y como *Haltung,* de modo que el servicio fundamental que la filosofía presta a la segunda es que le sirve para *distanciarse críticamente* de la primera, de todo cobijo y de toda protección. De este modo, con rodeos, señala que la filosofía es "crítica" y en esto se enfrenta a todo pensamiento mítico. Y si bien, para señalar el carácter práctico de la crítica Heidegger insiste en que la filosofía es un "fastidio" o un "escándalo" para toda cosmovisión mítica, al final debe reconocer que su tesis inicial era falsa, o lo que es más patético, se refería sólo a la *existencia personal de Heidegger:* "Efectivamente, pienso que deberíamos retirar esa tesis esencial; la verdad es que sólo la formulé al principio con la única finalidad de poder retirarla ahora" (después de 400 páginas y un semestre de explicaciones, jo jo). Pues en este tener que retirarla ahora expresamente se nos descubre también algo esencial, a saber que el filosofante (es decir, Heidegger) ha de situarse expresamente en la forma de existencia determinada por la *Haltung,* es decir, que el filosofar no es algo que se limite a pasar en general en alguna parte, o algo que pase "en sí". "Así que cuando al principio del curso dijimos que el filosofar pertenece a la existencia o *Dasein,* nos olvidamos de que en el fondo nos estábamos refiriendo a *nuestra existencia determinada* en todo caso por el posicionamiento, postura o *Haltung" [IF,* p. 424]. Pero si esta "encarnación del *Dasein* o del *Existenz"* es la concreción que cabe esperar de la filosofía como acontecimiento único, es difícil evitar la impresión de la inanidad "objetiva" de la filosofía en tanto que conocimiento respecto de las ciencias. ¿Acaso está narrándonos Heidegger

su salida del seminario católico como un abandono del pensamiento mítico como *Bergung* y su toma de posición como ser-en-el-mundo, es decir, su salida o "salto al mundo", como un salto filosófico hacia la libertad, que sólo es posible mediante una toma de postura o *Haltung* respecto del mundo clerical que abandona y que se escandaliza de ello? ¿Qué clase de liderazgo puede pretender la filosofía, cuando Heidegger se propone a sí mismo como *exemplum?*

No es este el lugar de interpretar el pensamiento de Heidegger en toda su extensión. Su existencialismo se presenta como una praxis auténtica. Ya hemos rebatido la superficialidad de interpretar que su pretensión fuese de índole política y específicamente nazi. Más dificil sería dejar de diagnosticar cierta paranoia en sus alusiones al "liderazgo". Al menos, ciertos delirios de grandeza exhala el texto final del semestre de 1928-29: "Con el filosofar (que ya sabemos que es el de Heidegger mismo) es como comienza la peregrinación por las alturas de la serie de alturas de los grandes. Y si a veces nos admiramos de que esos grandes ya no resulten influyentes o hayan dejado de influir, estamos olvidando que lo grande sólo puede influir sobre lo grande. Si entendemos eso, tambien recordaremos que es completamente inesencial que *prevalezcamos o no sobre los contemporáneos* o sobre otros, sino que lo importante es que nos aseguremos a nosotros mismos grandeza y magnificencia internas por la vía de derrotar nuestras propias quimeras" *[IF,* p. 426]. Ahora bien, en orden al problema que nos concierne, la filosofía ni es una ciencia, ni tampoco una cosmovisión, pero comparte con la primera una actitud crítica, desmitificadora, iconoclasta, cosa que reconoce Heidegger a su manera. Ciertamente que el individualismo pequeño burgués, que traslucen estos textos, queda superado por la insistencia de Heidegger, en el ser-con, en el *Mit-sein,* que remite a una comunidad, pero la historia de una comunidad concreta está anclada en la tradición, en los mitos originarios,

de manera que esta insistencia en separarse de la ciencia puede llevar aparejada una renuncia al rasgo crítico, disolvente y falsacionista de la misma. Y una vez excluida la ciencia, porque su actitud teoreticista queda denunciada como una manifestación existencial inauténtica, la primacía de la dimensión práctica es la clave para entender su pensamiento desde *Ser y tiempo* hasta el propio giro que supone su *Nietzche*.

Pero, ¿a qué clase de práctica se refiere Heidegger? [IF, p. 392]. Según algunos intérpretes, Heidegger estaría hablando de la *praxis moral* que indujo a Kant a formular el "imperativo categórico", de modo que su inversión de la modernidad, que tanto ha explotado el pensamiento "posmoderno", no sería más que un retorno a las fuentes ilustradas de Kant, pero a través de los procedimientos de la teología negativa, que habría aprendido en el seminario. Ahora bien, si Heidegger vindica la filosofía de una forma tan genérica que se identifica con el pensar existencial del hombre, entonces el hecho de que él sí haya prevalecido sobre muchos de sus "contemporáneos" es un indicio de que el filosofar que interesa en este fin de siglo, en la actualidad, tiene la misma envergadura que el pensar. Y éste es el reto.

## Bibliografía mínima


AA.VV. *La filosofía hoy*. Muguerza y Cerezo (eds.), Crítica, Barcelona, 2000.

AA.VV. "Heidegger", *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*. Vol. 11, diciembre, 2001.

ARENDT, H. "Martin Heidegger, octogenario", *Revista de Occidente. Núm*. 84, 1969, pp. 255-271.

BERCIANO, M. *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*. Universidad de Oviedo, 1996.

BLUMENBERG, H. *Salidas de la caverna.* Machado Libros, Madrid, 2004.

BUENO, G. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber.* Ciencia Nueva, Madrid, 1970.

_____. *Ensayos materialistas.* Taurus, Madrid, 1972.

_____. *Teoría del cierre categorial.* Vols. I-V, Pentalfa, Oviedo, 1992-1993.

DILTHEY, W. *La esencia de la filosofía.* Losada, Buenos Aires, 1956.

_____. *Teoría de las concepciones del mundo.* Revista de Occidente, Madrid, 1974.

DUQUE, F. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk.* Tecnos, Madrid, 2002.

FARÍAS, Víctor. *Heidegger y el nazismo.* Muchnik, Barcelona, 1989.

FEDIER, F. *Heidegger: anatomia d'un scandale.* Robert Laffont, París, 1988.

HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. (GA) I. Abteilung: Veröffentliche Scchriften 1910-1976.* Klostermann, Francfort.

_____. *Introducción a la filosofía.* Cátedra, Madrid, 1996.

_____. *Ser y tiempo.* Trotta, Madrid, 2003.

HUSSERL, E. "Philosopphie als strenge Wissenschaft", *Logos I. Nova, Buenos Aires, 1981.*

HUSSERL, E. *Die Krisis der Euroáischen Wissenschaften und die transzendentale Phánomenologie. Vol. IV*, Husserliana, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 (Crítica, Barcelona, 1991).

RICKERT, H. "Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft", *Logos.* XV, 1926, pp. 222-237.

SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo.* Tusquets, Barcelona, 1997.

VILLACANAS, J. L. *Historia de la filosofía contemporánea.* Akal, Madrid, 1996. WALDENFELS, B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología.* Paidós Studio, Barcelona, 1992.

WEBER, M. *Wissenschaft als Beruf.* Tubingen. Versión española en *El político y el científico.* Alianza Editorial, Madrid, 1997 [1919].

# LA SUBJETIVIDAD Y LA RAZA EN LOS ESCRITOS DE HEIDEGGER*

*Emmanuel Faye*

Este estudio viene a concluir siete años de discusiones internacionales y de conferencias[1] que siguieron a la publicación en Francia de mi libro sobre Heidegger. La experiencia de la controversia me enseñó que un debate no puede ser fructífero a menos que los interlocutores compartan la misma fuente de exactitud y de verdad, y que estén de acuerdo sobre los medios para conseguir ambas cosas. Ahora bien, lo que más hace falta actualmente para que la crítica de las interpretaciones pueda progresar sobre bases serias, es la investigación fundamental apuntalada por el examen filológico de las fuentes manuscritas. Por esta razón y con excepción de una primera intervención,[2]

---

* Traducción de Oscar Daniel Brash Arias, noviembre de 2011, Xalapa, Veracruz. Revisión de Julio Quesada, octubre de 2012.

[1] Véase sobre todo las discusiones publicadas en francés: "Por una profundización de las investigaciones sobre el nazismo en la obra de Heidegger" (Respuesta a H. Philipse, D. Ipperciel y S. Sikka), *Dialogue, Canadian Reviewof Philosophy,* vol. XLVII, núm. 1, invierno de 2008, pp. 167-179; en catalán: *"Nachtund Nebel.* Riposta a Manuel Carbonelli a Joan Ramon Resina a proposit de Heidegger", traducido del francés por Ricard Ripoll Arnau Pons, *L'Espill,* segunda época, núm. 32, Tardor, 2009, pp. 118-131, publicado a finales de 2011 en *Philosophy Today,* "From *Polemos* to the Extermination of the Enemy: Response to the Open Letter of Gregory Fried".

[2] Véase E. Faye, "Los fundamentos nazis de la obra de Heidegger", conferencia y discusión, *La enseñanza filosófica,* año 56, núm. 3 (ene-feb), 2006, pp. 30-66. Se puede consultar en: http://www.appep.net/articles_confs/faye02.pdf,

he reservado en los últimos años mis conferencias más significativas a universidades o centros de investigación situados fuera de Francia, en la medida en que, después de al menos una quincena de años, existe en diferentes lugares, sobre todo en Alemania, un campo de estudio reconocido y aceptado sobre los problemas que conllevan las relaciones entre los filósofos y el nacionalsocialismo durante el Tercer Reich.[3] En Francia, al contrario, no existe, por así decirlo, ninguna investigación minuciosa o metodológica sobre el tema, con excepción de los trabajos de algunas personas aisladas.[4] Por ello, la cuestión, no obstante capital, de la relación entre el pensamiento de Martin Heide-

---

artículo publicado en inglés, titulado: "Nazi fundations in Heidegger's Work", *South Central Review*, traducido por Alexis Watson y Richard J. Golsan, The Johns Hopkins University Press, vol. 23, núm. 1, primavera de 2006, pp. 55-66; y en italiano con el título: "I fondamentinazistidell'opera di Heidegger", *Rivista di filosofia*, traducido por Enrico Donaggio, núm. 3, 2006, pp. 439-456. La discusión turbulenta publicada por la *Enseñanza Filosófica*, seguida por la conferencia, da una idea del clima de intimidación que reinó por un largo tiempo en Francia con respecto de toda crítica de Heidegger. No he encontrado nada de ese tiempo. Acerca de la situación de los estudios heideggerianos en el campo filosófico francés, se consultará con provecho el reciente artículo de François Rastier, "Heidegger en la actualidad –o el movimiento reafirmado", *Labyrinthe,* núm. 33, 2009 (2), pp. 71-10. Se puede consultar en: http://www.revuetexto.net/docannexe/file/2439/heidegger_aujourdhui_rastier.pdf.

[3] Se pueden encontrar obras fundamentales como la monografía de Teresa Orozco, *Platonische Gewalt, Gadamerspolitische Hermeneutik der NS-Zeit*, Argument Verlag, 2a ed., Hamburgo, 2004, que merece ser traducida, pero también obras revisionistas altamente problemáticas como, por ejemplo, la suma de un historiador discípulo de Nolte, Christian Tilitski, *Die Deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarerrepublikundim Dritten Reich,* 2 vols., Akademie Verlag, Berlín, 2002.

[4] Hablo sobre todo, de los artículos sobre Heidegger, Schmitt, Steding, etcétera, publicados luego de más de una veintena de años por Nicolas Tertulian, y que se encuentran entre los mejor informados y los más pertinentes que se puedan encontrar en la lengua francesa. Tertulian, no obstante, procede a la crítica del pensamiento político de estos distintos autores, pero no se arriesga a interrogar su relación altamente problemática con la filosofía.

gger y su nacionalsocialismo, se suele reducir a una pregunta de opinión, mal presentada, como un asunto escandaloso. Cada uno se estima con derecho a destrozar, con bastante seguridad, sin antes haber estudiado la cuestión.[5]

Como ya lo he indicado, el presente estudio viene a concluir una serie de conferencias leídas en universidades alemanas (Bremen, Frankfurt, Sarrebruck, Siegen, Berlín), y en universidades de otros países como España, Italia, Bélgica, Estados Unidos, México y Brasil. Aquí sólo evocaré las dos principales. La primera la pronuncié en la universidad de Bremen, después de una Jornada mundial de la UNESCO, en diciembre de 2007, sobre la filosofía bajo el nacionalsocialismo, titulada Ser, historia, técnica y exterminación *(Vernichtung)* en la obra de

---

[5] Un ejemplo de esto se puede ver en la pequeña obra publicada por Alain Badiou y Barbara Cassin, titulada *Heidegger, el nazismo, las mujeres, la filosofía* (Fayard, 2010). Ambos autores estiman que "sus respectivas posiciones en el campo filosófico dan peso al hecho de que su opinión es la misma sobre esta cuestión [la relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo]. En breve, "Badiou y Cassin [nuestros autores hablan de ellos mismos en tercera persona] piensan lo mismo sobre "el caso Heidegger"" (p. 28), He allí lo único importante. Entonces, ¿qué opinión es esta? "Heidegger es, ciertamente, un gran filósofo, que fue a su vez, un nazi muy ordinario. Es de ese modo. ¡Que la filosofía se desenvuelva!" (p. 58). Estas declaraciones no son sin sentido, pues según Badiou y su interlocutora, no se trata de acarrearle más a Heidegger la responsabilidad y el peso de su nazismo que a la filosofía en sí. Esta transferencia de responsabilidades aparece como un efecto de la estrategia heideggeriana, colocada luego de la caída nazi y sustituida de manera más o menos consciente por diferentes alumnos y discípulos. Por otro lado, es necesario agregar que, en realidad, nuestros dos autores están lejos de estar del todo de acuerdo, Badiou juzgando el nazismo de Heidegger como "circunstancial", y Cassin, como "esencial", lo que no es lo mismo ni parece algo cercano a la verdad. Habría que hacer algunas observaciones sobre la forma en que se agrega a "las mujeres" entre el nazismo de Heidegger y la filosofía, la forma en que comparar, por ejemplo, a Simone de Beauvoir con Elfride Heidegger me parece inaceptable, sin importar lo que se llegue a pensar del "Castor".

Heidegger.[6] En ella he tomado simbólicamente el contrapeso de la conferencia famosa dada por Heidegger en el Club de Bremen el 2 de diciembre de 1949 y dividida por él para la publicación en cuatro textos distintos: *Das Ding, Das Ge-stell, Die Gefahr, Die Kehre*. Particularmente, quisiera mostrar que la recusación heideggeriana de la técnica mundial entendida como *Ge-stell,* no replantea su elogio repetido en dos ocasiones después de 1945, es decir, en 1953 (publicación de la *Introducción a la metafísica* con un paréntesis agregado en apoyo a su elogio sobre "la verdad interna y la grandeza" del "movimiento" nacionalsocialista) y en 1976 (publicación póstuma de la entrevista concedida a *Der Spiegel* en 1966) sobre la relación "satisfactoria" establecida por el nacionalsocialismo entre el hombre y "la esencia de la técnica". Entonces, ¿cuáles son las dos manifestaciones principales de la relación entre el nacionalsocialismo y la técnica, las cuales Heidegger acentuó? Éstas fueron la motorización de la *Wehrmacht*, al final del curso sobre Nietzsche del semestre de verano de 1940, y las cámaras de gas en la conferencia titulada *El Dis-positivo (Das Ge-stell*). En este contexto, la apología heideggeriana de la relación entre el nacionalsocialismo y la técnica tiene algo que es insustentable. Sin poder detallarlos más, supongo con derecho a ello ya conocidos estos análisis.

La segunda conferencia, llevada a cabo en Fráncfort en enero de 2009, publicada en el *Fritz Bauer Jahbuch 2009*, titulada "Heidegger gegenalle Morale",[7] muestra, partiendo

---

[6] E. Faye, "Der Nationalsozialismus in der Philosophie: Sein, Geschichtlichkeit, Technikund Vernichtung in Heideggers Werk", *Philosophieim Nationalsozialismus*, editado por Hans Jörg Sandkühler, Hamburgo, Felixmeiner Verlag, 2009, pp. 133-155. Una versión en inglés actualizada y completada de este estudio será publicada en 2012, en *The Journal of the History of Philosophy*.

[7] E. Faye, "Heidegger gegenalle Morale", *Moralität des Bösen, Ethikundnationalsozialistische Verbrechen*, Jahrbuch, 2009, Fritz Bauer Institut, edi-

de Nietzsche y Max Scheler, cómo es que desde *Sein und Zeit* Heidegger destruyó toda posibilidad de constituir una moral o una ética. He cuestionado notablemente la pertinencia de las lecturas de *Sein und Zeit* que interpretan erróneamente el *Selbst* heideggeriano como una existencia individual y muestran cómo Heidegger destruyó la dimensión moral del imperativo kantiano reduciéndola a la pura afirmación de la ipseidad *(Selbst).* No tenemos otra cosa que una afirmación de sí *(Selbstbehauptung),* que bien puede ser la de una comunidad, una nación, un pueblo o una raza.

En el presente estudio, hasta ahora inédito,[8] quisiera comenzar esclareciendo un punto capital, esto es, la transformación del discurso heideggeriano sobre la subjetividad antes y después de 1945, es decir, antes y después de la caída del Tercer Reich.

Los heideggerianos han lanzado varias veces el argumento de la referencia del autor de los *Holzwege* a la subjetividad. Su razonamiento reposa sobre un silogismo simple: la "necesidad metafísica" de la selección racial fue fundada por Heidegger sobre la interpretación del ser como subjetividad; entonces, procede hacia una superación de la metafísica de la subjetividad. Heidegger apela, por lo tanto, a la superación de la selección racial y, así, del nazismo. La primera premisa es indiscutiblemente de Heidegger, ya que resume un pasaje

---

tado por Werner Konitzer y Raphael Gross, Fráncfort, Nueva York, Campus Verlag, 2009, pp. 210-223.

[8] La primera parte de este estudio fue expuesta en 2010, en las universidades de Siegen y de Berlín (TU), mientras que el conjunto de la conferencia fue presentado luego de un coloquio internacional sobre Heidegger y Gadamer que organicé el 10 de mayo de 2011 en la Universidad de Rouen; fue debatido en una mesa redonda en la Universidad de Turín el 17 de mayo de 2011, organizada por Enrico Donaggio, con la participación de Mauricio Ferraris, Bernhard H. F. Taureck y Ugo Ugazio.

de su curso no pronunciado sobre *La metafísica de Nietzsche*, pero, como ya lo veremos, reposa sobre una concepción nazi de la "subjetividad", como cumpliéndose plenamente en la "comunidad del pueblo", concepción altamente discutible y que Heidegger hizo suya explícitamente entre los años 1938-1940. La segunda premisa no es exacta, ya que presenta como una posición constante una tesis que formulará tardíamente, lo cual lleva a la falsedad de la conclusión. Este es el punto que quisiera aclarar.

## La oposición de Heidegger entre dos subjetividades, una plena[9] y la otra "degenerada" *[entartete]*

Es esencial ver que, así como Heidegger no siempre tuvo el mismo discurso sobre la metafísica y su superación, su discurso sobre la subjetividad evolucionó profundamente de 1938 a 1950. En el curso del semestre de verano de 1940, titulado Nietzsche, el nihilismo europeo, y en la versión original de la conferencia del 9 de junio de 1938, titulada La fundación de la imagen del mundo de la Edad Moderna por la metafísica, no se le ve recusando radicalmente la "metafísica del sujeto", como lo hará después de 1945, sino oponiendo una a la *segunda* noción del "sujeto", una degenerada *[entartete]* y la otra plena. Tal es el punto esencial que hay que tener en cuenta a partir

---

[9] Nota de los traductores. Hemos optado por el término "plena" para que el lector de lengua española pueda conjugar y rastrear filológicamente la oposición que señala el profesor Faye entre una subjetividad plena y otra "degenerada" con la oposición que en el *Informe Natorp* (1922) Heidegger hace entre una "intencionalidad plena" o *Sorge* (cuidado) y la intencionalidad de la conciencia. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002, p. 47, GA 62, 365.

de ahora, ya que de esto depende toda nuestra interpretación de la relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo.

Sin embargo, es mejor comenzar desde atrás. En su conferencia ofrecida en Ámsterdam el 22 de marzo de 1930, bajo el título Hegel y el problema de la metafísica, Heidegger había definido netamente su programa como "la tarea de restituir a un pueblo [en tal caso, el pueblo germánico] la metafísica perdida". Tres años más tarde, con la llegada al poder de los nacionalsocialistas, modificó su propósito, al final del curso del semestre de verano de 1933, en estos términos:

> El pueblo alemán no forma parte de esos pueblos que perdieron ya su metafísica. El pueblo alemán no perdió su metafísica, puesto que no puede perderla. Y no la puede perder porque no posee aún su propia metafísica. Somos un pueblo que debe *ganar a toda costa* su metafísica y que la *va* a ganar, lo que significa que somos un pueblo que todavía posee *un destino*. Debemos tener cuidado de no ir en contra de ese destino, para que *midamos la extensión de nuestro recorrido en* él y *con* él.[10]

Según la interpretación más extendida, Heidegger habría renunciado a este programa *völkisch* cuando desarrolló, a finales de 1930, su recusación de la "metafísica de la subjetividad". Apoyándose en un testimonio del pedagogo Heribert Heinrich, relatado por Silvio, se fecha muy generalmente este supuesto "cambio" en el año 1938, y se toma como prueba la famosa conferencia del 9 de junio de ese año que será publicada en 1950 en los *Holzwege* con el título modificado: *Die Zeit des Weltbildes,* aportando una de las pruebas textuales más evidentes

---

[10] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit,* Gesamtausgabe [GA] 36/37, Klostermann, Fráncfort, 2001, pp. 79-80.

de la distancia crítica que Heidegger habría manifestado con respecto del nacionalsocialismo.[11] A partir de esta interpretación se puede concluir, en línea con lo que Heidegger mismo hacía entender, que sus escritos de finales de los años treinta y principios de los cuarenta, en donde se habla de la subjetividad en la época moderna, son prueba de su "resistencia espiritual" con respecto del nacionalsocialismo. Poco después, se respalda la auto-justificación que el antiguo rector de Friburgo dio de sí mismo en 1945 y se puede concluir no sólo que, después de un compromiso pasajero y circunstancial con el nacionalsocialismo, él habría tomado su distancia a medida que desarrolló su recusación de la metafísica de la subjetividad; sino también, para algunos, que la lectura de Heidegger podría ayudarnos a investigar actualmente los medios para rebasar tanto al nacionalsocialismo como a las doctrinas de la raza que serían constitutivas de la metafísica occidental.[12]

---

[11] Véase, por ejemplo, la afirmación del editor científico de los dos *Heidegger Jahrbücher,* consagrados a *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Holger Zaborowski): para él, su conferencia La época de la concepción del mundo, muestra "de manera muy clara el cada vez más grande distanciamiento entre Heidegger y el nacionalsocialismo" *(sehr deutlich die zunehmende Entfremdung zwischen Heidegger und dem Nationalsozialismus), Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretatione,* editado por A. Denker y H. Zaborowsky, *Heidegger Jahrbuch 5,* Karl Alber Verlag, Fribourg, 2010, p. 29.

[12] Es en este ultimo sentido en el que parece ir, por ejemplo, Robert Bernasconi, en las conclusiones de un reciente artículo, cuando afirma que el cambio de Heidegger acerca de la raza "were an attempt to move beyond the metaphysical conception of race and in so doing move beyond not only Nazi thinking on race, but also the racial doctrines of the Allied Powers that opposed the Nazis", R. Bernasconi, "Race and Earth in Heidegger's Thinking during the late 1930s", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, 1, marzo de 2010, p. 65. Por una sucesión de deslices interpretativos altamente cuestionables, e incluso si Bernasconi lo reconoce, no se sabría esperar de él una respuesta política adecuada al racismo. Heidegger se vuelve de este modo el pensador que, por su esfuerzo para superar a la "metafísica de la subjetivi-

Es verdad que no estoy de acuerdo con aquellos que, como Robert Bernasconi, estiman que *la* filosofía occidental *en su conjunto* es racista. Existe, por ejemplo, con respecto a esto, un abismo entre el pensamiento de un Diderot y el de un Fichte. Ciertamente, hay enunciados racistas en Locke, en la filosofía de la historia de Voltaire o en la antropología de Kant, por no hablar de Nietzsche y, en este sentido, de numerosos pensadores de la época de las Luces, y más aún del siglo XIX, que encubren una parte de la sombra que no sabría ser superada en silencio y que debe ser objeto de una investigación crítica sin complacencia. Sin embargo, no se encuentra nada de esto en un filósofo del Renacimiento como Montaigne,[13] o en la época clásica como Descartes. El ensayo de Montaigne, *De los caníbales,* y otros textos como los *Ensayos* y su relación con la situación contra los judíos llevada a

---

dad" y las nociones de pueblo y raza que de ahí resultarían, podría ayudarnos a rebasar al racismo de la filosofía occidental. El autor no ve lo que hay de arbitrario en presentar a René Descartes después de Heidegger como el que dio su base metafísica a la noción de pueblo (p. 55) y cuán inaceptable es el afirmar que las ideas filosóficas del pensador del libre albedrío individual y de la generosidad, habrían contribuido a preparar la selección y el amaestramiento de la raza (pp. 58-59).

[13] Lo cual desafortunadamente no quiere decir que no hubo racismo durante el Renacimiento. De este modo, Nicolas de Cues, cuya *philosophia de mente* fue un factor notablemente mayor del antisemitismo con su *Judendekret*, que introdujo por más de dos siglos en el espacio alemán el porte obligatorio de un signo distintivo para los judíos (véase la obra publicada de Jocelyne Sfez, *Nicolas de Cues à l'épreuve du politique*, y el artículo que publiqué titulado "Nicolas de Cues: la lumière et les ombres", *La quinzainelittéraire,* 16 de noviembre de 2010). A pesar de esto, este antisemitismo de Cusain no sabría ser generalizado a *toda* "la filosofía del Renacimiento ni tampoco a los pensadores que se inspiraron en su pensamiento especulativo. No puede encontrar nada, por ejemplo, de un Charles de Bovelles, igualmente un gran lector de Cusain. Es por eso por lo que debemos considerar el pensamiento racista, cuando existe, autor por autor y sin generalización excesiva.

cabo por los reyes de Portugal, impiden hablar *in toto*, de "la relación de la tradición filosófica de Occidente al racismo y los genocidios, programas de nacimiento y simple hostilidad".[14] Además, es muy importante resaltar, frente a los ataques heideggerianos contra todo pensamiento de egotismo, que los *Ensayos* de Montaigne contienen la primera gran filosofía moderna del *yo*. Estoy de acuerdo con Bernasconi en el hecho de que el estudio crítico de los pensadores que han manifestado complacencia con respecto de la esclavitud o del colonialismo no debe ser un tabú, y nada le permite sospechar de mi indiferencia con respecto de esto, o con respecto de los problemas que provoca la cuestión de género; pero este no es el caso de Heidegger, cuya *Gesamtausgabe* contiene llamadas al exterminio fríamente programadas para ser publicadas después de su muerte. Yo buscaría argumentos para llevar a cabo esta crítica o esta superación. No veo cómo se podría situar sobre el mismo plano que la doctrina heideggeriana a la filosofía de Kant, por ejemplo, quien, igualmente discutible en ciertos aspectos, sin embargo no tiene fundamentos en un racismo exterminador.

Para volver a la subjetividad, según Heidegger, los diferentes comentadores que toman la recusación de la "metafísica de la subjetividad" como una constante de su pensamiento, no se han dado cuenta de que a finales de los años treinta y a principios de los cuarenta el filósofo se encuentra lejos de recusar todas las interpretaciones de la subjetividad. De este modo he mostrado en un análisis –que nunca ha sido evocado por los defensores de Heidegger que han propuesto una revisión de mi libro– que en un pasaje primordial del curso de 1940

---

[14] R. Bernasconi, "Race and Earth…", art. cit, p. 66, "The relation of the Western philosophical tradition to racism and to the genocides, breed ingprograms, and simple hostility".

sobre *Nietzsche, el nihilismo europeo*, pasaje no retomado en el *Nietzsche II* de 1961, pero publicado en el tomo 48 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger opone radicalmente la subjetividad y el egotismo, *Subjektivität* y *Ichheit,* el primer término entendido de manera positiva y el segundo de manera negativa, al menos cuando el egotismo se relaciona al egoísmo del *yo.*[15] Efectivamente, lejos de recusar todas las formas tomadas por la subjetividad moderna, evoca de manera muy positiva la consumación *(Erfülklung)* del subjetivismo en la afirmación de la humanidad histórica *(geschichtlische Menschentum),* en el pueblo y la nación, y "el acento puesto sobre la comunidad" en oposición al "egoísmo del individuo". El propósito de Heidegger carece de dudas y está en perfecta sintonía con la doctrina nazi de la *Volksgemeinschaft*, opuesta a toda forma de individualismo: "El egotismo como ser uno-mismo y el egotismo como egoísmo son muy distinguibles. El egoísmo es una degeneración *(Entartung)* del ser uno-mismo […] La subjetividad no puede ser determinada a partir del egotismo ni fundada en él".[16] Con esto podemos notar el uso de la palabra "degeneración" *(Entartung),* una de las palabras clave de la doctrina racial, empleada aquí por Heidegger sin ninguna distancia crítica.[17]

---

[15] Véase *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía,* Albin Michel, París, 2005, pp. 435-436 y GA 48, pp. 211-212.

[16] "Ichheit als Selbstsein und Ichheit als Eigensucht sind daher wohl zu unterscheiden. Die Eigensucht ist eine Entartung des Selbstsein. [...] Die Subjektivität kann niemals von der Ichheit her bestimmt und auf diese gegründet werden" (GA 48, p. 212). Heidegger se expresará de otro modo en 1943, en su curso titulado *Parménides,* contemporáneo de la batalla de Stalingrado en el momento en que la guerra tomó un nuevo curso mucho menos favorable para el tercer Reich.

[17] En lugar de tomar en cuenta mi análisis, varios heideggerianos han preferido arriesgarse a hacerme un proceso de intensión, reprochándome el no haber citado íntegramente la frase conocida del discurso sobre *La metafí-*

El análisis de esta página del curso sobre Nietzsche de 1940 me llevó a concebir las más grandes dudas sobre la autenticidad del texto, publicado en 1950, de la conferencia de 1938 siempre citada por los apologistas de Heidegger, para mostrar que éste habría desarrollado una crítica del nacionalsocialismo a finales de los años treinta. Hace varios años le planteé esta cuestión a Sidonie Kellerer, sugiriéndole ir a estudiar los originales en Marbach, ya que el tema de su investigación tenía que ver con Descartes y Heidegger. Lo que ella encontró no sólo confirma sino que también rebasa en magnitud lo que ya había presentido.[18] Los análisis que propongo coinciden en parte con lo que ella notablemente mostró, cuya primicia he dejado en claro; pero no tiene ningún sentido evocarlos por partes, pues la cuestión en juego es decisiva para la interpretación de conjunto del camino trazado por Heidegger.

En el texto original inédito de 1938, hacia el final de la conferencia, p. 26 del manuscrito (o p. 22 de su copia mecanografiada) se encuentran estas tres frases:

> Es sólo porque y en la medida de que el hombre se ha vuelto absoluta y esencialmente sujeto, que debe plantearse enseguida la pregunta explícita de saber si quiere y debe ser un "Yo", reducido a su gratuidad y abandonado en su arbitrariedad, o bien un "Nosotros" de la sociedad, si quiere y debe existir como individuo

---

*sica de Nietzsche,* sobre la necesidad metafísica de la selección racial (GA 50, pp. 56-57), para esconder la referencia de Heidegger a la subjetividad

[18] Véase S. Kellerer, "Heideggers Maske", "Die Zeit des Weltbildes", "Metamorphose eines Textes", *Zeitschrift für Ideengeschichte,* Cahier V/2, verano de 2011, pp. 109-120. Sidonie Kellerer tuvo la amabilidad de mandarme hace un año el manuscrito y el texto mecanografiado de la versión original de 1938, del que propuse un análisis crítico, el cual constituye la primera mitad de este estudio, en conferencias ofrecidas entre mayo-junio del 2010 en Siegen (con la invitación de Marion Heinz) y en Berlín (TU).

> o como una comunidad, si quiere y debe ser una persona en la comunidad o un simple miembro del grupo en el cuerpo constituido; si es como Estado y como Nación o como pueblo que quiere y debe ser el *sujeto* en tanto que esencia moderna, *ya* lo es. Sólo así el hombre ya es esencialmente sujeto dado a la posibilidad de la desviación en la no-esencia del "subjetivismo", en el sentido del "individualismo". Pero igualmente es sólo así que el hombre permanece como sujeto que tiene un nuevo sentido,[19] el combate expreso *contra* el individualismo y *a favor* de la comunidad, como campo y objeto de todo esfuerzo y toda utilidad.

En 1950 este texto sufrió numerosas modificaciones esenciales: la adición de un inciso hacia el final de la primera frase: "o como la humanidad universal de los Tiempos Modernos", *(oderals die Allgemeine Menschheit des neuzeitlichenMenschen)*, así como el hecho de que las preposiciones "contra" (*gegen*) y "a favor" (*für*) de la tercera frase no fueron subrayadas, pero en su lugar la forma verbal "permanece" *(bleibt)* y amortigua la bipolarización del texto original[20].

---

[19] "Und nur weil und insofern der Mensch überha uptund wesentlich zum Subjektgeworden ist, muß es in der Folgefürihn zu der ausdrücklichen Fragekommen, oder Mensch als das aufseine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkürlos gelassene 'Ich' oder als das 'Wir' der Gesellschaft, oder Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, oder Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenglied in der Körperschaft, oder als Staat und Nation oder als Volk das *Subjekt* sein will und muß, das eralsneuzeitliches Wesenschonist. Nur wo der Menschwesenhaft schon Subjektist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des "Subjektivismus" im Sinne des "Individualismus". Aberauchnur da, wo der Mensch Subjektbleibt, hat der ausdrückliche Kampf *gegen* den Individualismus und für die Gemeinschaftals das Zielfeld alles Leistens und Nutzensneuen Sinn" (manuscrito de la conferencia de 1938, DLA-Marbach).

[20] Martin Heidegger, *Holzwege,* Fráncfort, Klostermann, 1950, p. 85.

Si nos concentramos en el texto leído en 1938 se puede constatar que Heidegger no desarrolla ni una sola concepción de la subjetividad moderna sino que, al contrario, opone radicalmente una a las otras dos concepciones que ante sus ojos son antitéticas del "sujeto", y toma claramente partido por una de entre ellas. En efecto, a partir de la transformación moderna del hombre como *sujeto*pone sucesivamente en oposición, según una forma de *crescendo*, dos respuestas posibles a la cuestión de saber lo que el hombre moderno "quiere y debe ser": un "Yo", o un "Nosotros", un individuo o una comunidad. Por una especie de radicalización *völkisch*conduce al auditor del "Nosotros" (*Wir*) a la comunidad y, después, de esta al pueblo. Todo el final del párrafo, que consiste en una verdadera profesión de fe "naturalsocialista", confirma esta lectura: Heidegger opone, de la forma más explícita, por un lado "la posibilidad de la aberración en la no-esencia del "subjetivismo" en el sentido del "individualismo" (*die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des Subjektivismusim Sinne des Individualismus*) y, por el otro, cuando el hombre sabe permanecer como el sujeto que ya es, "el combate expreso *contra* el individualismo y *a favor* de la comunidad" *(der ausdrückliche Kampf*gegen *den Individualismusundfür die Gemeinschaft).* En resumen, la filosofía del *yo* de Descartes y el individualismo no son más que una "degeneración" (*Entartung*) de la autoafirmación del hombre como sujeto, mientras que el combate *a favor de* la comunidad del pueblo constituye el único deber que da al Sujeto un nuevo sentido.

Por lo tanto, la conferencia de 1938 va por el mismo camino que el texto del curso ya citado, *Nietzsche, el nihilismo europeo,* pronunciado dos años más tarde. En ambos casos las posturas están plenamente engarzadas con la doctrina nacionalsocialista que Heidegger enseñaba ya de la manera más clara en su curso del semestre de verano de 1933, sobre

*Die Grundfrage der Philosophie,* cuando oponía "el tiempo del Yo" *(Ich-Zeit)* y "el tiempo del Nosotros" *(Wir-Zeit).* Esto demuestra la continuidad de objetivos entre 1933 y 1938, y no se observa ningún "cambio" en la forma de oponer radicalmente el "yo" individual a un "nosotros" de la comunidad. Se entiende que Heidegger juzgó correcto, en la importante nota 4 de su conferencia de 1938, remitir a su Discurso de Rectorado de 1933. Es importante señalar también el hecho de que suprimió esta nota relevante en la edición de 1950.[21]

Por el contrario, Heidegger agregó en 1950 la extensa nota 9 que modifica el sentido y el tono de todo su propósito. En efecto, la oposición directriz de 1938 (y la de 1940) entre el "Yo" *(Ich)* y el "Nosotros" *(Wir),* que conducía a Heidegger a evocar positivamente el combate *contra* el individualismo y *a favor de* la comunidad, desapareció como por arte de magia. Por un lado, ya no hay degeneración del sujeto en la individualidad y el *yo* y, por el otro, su realización en la comunidad del pueblo. Al contrario, las formas más antitéticas de concebir al hombre moderno son planteadas como equivalentes en tanto que éstas vuelven a la misma afirmación del hombre como sujeto: la filosofía racionalista de las Luces se pone en el mismo plano que el nacionalismo y el racismo y el imperialismo mundial de los nazis. Heidegger no vacila al escribir: "El hombre como ser de razón de la época de las Luces, no es menos sujeto que el hombre que se concibe como Nación, que se quiere como pueblo, que emprende su cultivo como raza y

---

[21] En el año 2000, Hermann Heidegger publicó esta nota incriminatoria en el tomo 16 de la *Gesamtausgabe:* "Besinnung auf die Wissenschaft (Juni 1938)": *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Fráncfort, 2000, p. 349. Como Sidonie Kellerer lo remarcó prudentemente, las dos últimas frases del texto publicadas en 2000 no figuran en el manuscrito original de 1938.

que se otorga el pleno poder para convertirse en el amo de la tierra".[22]

Con las cinco frases que siguen, comprenderemos la terminología y el pensamiento de Heidegger después del colapso militar del Tercer Reich:

> En todas estas posiciones fundamentales de la subjetividad son igualmente posibles diferentes maneras del egotismo y del egoísmo (ya que el hombre permanece siempre determinado como yo y tú, como nosotros y ustedes). El egoísmo subjetivo, por el cual, casi siempre sin saberlo, el Yo es determinado como sujeto, puede ser reprimido por el adoctrinamiento en el Nosotros. Desde allí, la subjetividad sólo va ganando poder. En el imperialismo mundial del hombre organizado técnicamente, el subjetivismo del hombre llega a su punto culminante, a partir del cual se establecerá en la nivelación de la uniformidad organizada, donde se establecerá. Esta uniformidad será el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica de la tierra.[23]

---

[22] "Der Mensch als Vernunftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als Nationbegreift, als Volk will, als Rassesichzüchtet und schließlich zum Herrn des Erdkreises sicher mächtigt", *Holzwege*, p. 102.

[23] "In all diesen Grundstellungen der Subjektivität ist nun auch, weil der Menschstetsalsich und du, als wir und ihr bestimmtbleibt, eine verschiedene Art der Ichheitund des Egoismusmöglich. Der subjektive Egoismus, für den, meist ohne sein Wissen, das Ich zu vor als Subjekt bestimmtist, kann nieder geschlagen werden durch die Einreihung des Ichhaften in das Wir. Da durch gewinnt die Subjektivität nur an Macht. Im planetarische Imperialismus des technisch organisierten Menschener reicht der Subjektivismus des Menschenseinehöchste Spitze, von der ersich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit nieder lassen und dort sichein richten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde", *Holzwege*, pp. 102-103.

La oposición misma del Yo y el Nosotros es evidentemente borrada y la mayúscula de los dos pronombres fue suprimida: el yo y el nosotros, al mismo nivel que el tú y el ustedes, no son más que diferentes formas posibles del egotismo o el egoísmo, y si el yo es "reprimido por el adoctrinamiento en el Nosotros" –giro peyorativo que no está del todo en el espíritu de la conferencia de 1938–, "la subjetividad sólo está ganando poder". Por otro lado, bajo la acusación de "nivelación de la uniformidad organizada" es menos estigmatizada la técnica como tal, siempre evaluada positivamente cuando es relacionada, tanto en 1953 como en 1966, con el movimiento nacionalsocialista, que el nuevo orden mundial instaurado por los Aliados. Ciertamente, esta "nivelación de la uniformidad organizada" es al menos tanto una crítica apenas visible de la democracia como del "imperialismo mundial del hombre organizado técnicamente". Además, la crítica de la planetarización de la técnica sirve como *medio* para una recusación de la democracia. Este imperialismo mundial y esta nivelación generalizada son, a pesar de todo, presentados como el resultado de la modernidad. De manera que el nacionalismo, la voluntad *völkisch* y la superioridad racial no aparecen, desde esta perspectiva, más que como uno de los momentos entre otros, preparando este advenimiento al mismo nivel que la corriente de pensamiento más fundamental opuesta a este esencialismo *völkisch*, es decir, el racionalismo de las Luces. Actualmente se comprende la razón de otra adición de 1950 al texto de la conferencia, cuando Heidegger hace mención del tema interpretado "como Humanidad general del hombre moderno": este inciso prepara, en efecto, la evocación en la nota 9 del "hombre como ser razonable de la época de las Luces" y nubla la evidente oposición entre las dos versiones de 1938 y 1950.

No obstante, estas modificaciones estratégicas no suprimen todas las oposiciones entre el texto de la conferencia,

incluso en la versión modificada de 1950, y el de la nota 9 agregada después de 1945. Por esto es inquietante constatar que nadie, al menos que yo conozca, antes de mis propias dudas y las investigaciones realizadas por Sidonie Kellerer, haya planteado alguna pregunta acerca de las contradicciones manifestadas entre el texto de la conferencia y el de la novena nota. Es verdad que las lecturas de los textos de Heidegger, que generalmente predominaron, apenas muestran algo de actitud crítica. Bajo el nombre de "hermenéutica" la paráfrasis y la veneración predominaron más que la precisión filológica. Además, la forma en la que el mismo Heidegger, justamente en la versión de 1950 de su conferencia, se burla del espíritu de investigación y la crítica de fuentes es muy representativa de la nefasta influencia que ejerció sobre los estudios literarios y filosóficos.

En cualquier caso, con un mínimo de observación filológica y paciencia filosófica, la estrategia de Heidegger después de 1945 en sus publicaciones de los años 1947 (año de la publicación en Suiza de la *Carta sobre el Humanismo*) a 1975 (año del principio de la publicación de la *Gesamtausgabe*) no es algo muy difícil de reconstituir en esas grandes líneas y, a partir de allí, de discutir. Ciertamente, el trabajo filosófico y filológico minucioso de análisis crítico del conjunto de los textos publicados de Heidegger, confrontado a los diferentes manuscritos y variantes, si estos no son destruidos, constituiría un trabajo muy laborioso, pues la estrategia de Heidegger consiste en perdernos y hundirnos en la multiplicación y el laberinto de sus publicaciones póstumas. Sin embargo, hay ejemplos simples sobre textos cuya fecha se desconoce que hablan por sí solos. Lo que ahora es necesario llevar a cabo son las ediciones críticas de los textos más representativos con la indicación y, en la medida de lo posible, la fecha de todas las variantes. Con respecto a esto, los dos *Jahrbücher*

recientemente publicados en *Heidegger und der Nationalsozialismus* aparecen como una ocasión perdida si exceptuamos la útil publicación del seminario hitleriano del invierno de 1933-1934.

Saquemos las primeras conclusiones generales de este principio de comparación entre el texto original de la conferencia de 1938 y su reescritura para su publicación en 1950. Primeramente, es necesario indicar que las frases ya conocidas y a veces citadas acerca de la técnica que se pueden encontrar al principio de la conferencia en la nota (9), ¡*no figuran* en el texto de la conferencia! Esta ausencia de consideraciones sobre la técnica de la época moderna en 1938 confirma de manera notable la tesis de mi libro, es decir, que la recusación heideggeriana de la planetarización de la técnica es, esencialmente, un discurso *posterior* a la caída militar del Tercer Reich. De este modo, la tesis apologética de Silvio Vietta, retomada posteriormente por todos los heideggerianos, a saber: que Heidegger habría sido a finales de los años treinta el crítico a la vez de la técnica moderna y del nacionalsocialismo, se encuentra refutada. En realidad, la estrategia heideggeriana es muy cercana a la de Friedrich-Georg Jünger, quien publicó en 1946, con el mismo editor que Heidegger, Vittorio Klostermann, *Die Perfektion der Technik,* no pretendiendo otra cosa que retomar un texto escrito desde 1939 pero sin dar pruebas de ello.

De manera más general, la conferencia de 1938 constituye una recusación pero no de la época de la Edad Moderna como tal ni de su metafísica, sino de Descartes. Esto puede verse, por ejemplo, en la nota 5 convertida en la nota 4 en la edición de 1950. Mientras que en 1950 Descartes y su racionalismo fueron presentados como "el comienzo de la *consumación (die Vollendung)* de la metafísica occidental", en el texto de 1938, y en tres ocasiones, no es atacado como el que comenzó la con-

sumación sino, al contrario, "la *destrucción (die Zerstörung)* de la metafísica occidental", lo que cambia por completo la perspectiva. En cuanto al racionalismo cartesiano es estigmatizado como "racionalismo del Oeste" *(der westliche "rationalismus"),* siendo suprimida la palabra *westilich*en del texto de 1950. Así, pues, en 1938 exactamente como en el texto, *Wegezur Ausprache*, publicado el año precedente, el momento cartesiano de la metafísica moderna es un momento negativo y destructivo que debe ser combatido como una "degeneración" *(Entartung) westlich*, para dejar lugar a la verdadera consumación de la metafísica occidental que sólo puede ser llevada a cabo por los alemanes después de Nietzsche. Aún estamos lejos de una refutación filosófica del pensamiento cartesiano.

No entraré en detalles en este estudio sobre las muy numerosas modificaciones hechas al texto de 1938, pero es necesario saber que las referencias a Nietzsche son más positivas y tienen una tonalidad diferente en 1938 que en 1950, ya que son puestas en relación directa con la consumación del destino alemán y de lo que Heidegger nombrara, entonces, como "la necesidad más alemana de nuestra historia". Por eso, será necesario continuar con los cursos sobre Nietzsche de los años 1936-1941; el trabajo de crítica filosófica se inicia aquí a propósito de la conferencia de 1938. Con este esfuerzo se verá con claridad el pensamiento de Heidegger bajo el Tercer Reich; un pensamiento que, en lo que concierne colectivamente a la metafísica, la subjetividad, la técnica y la relación con Descartes, es diferente de lo que se hará creer a partir de 1945.

La apuesta de esta aclaración es considerable. No sólo se trata de saber lo que Heidegger pensó ni de restablecer la verdad sobre su relación con el nacionalsocialismo. Se trata de emprender la crítica de fondo a esta estrategia de autoexculpación y de recusación del pensamiento filosófico heredado por Descartes y las Luces, que consistió en eximir a los pensa-

dores del nacionalsocialismo de su responsabilidad, cargándole al contrario sobre la razón humana el peso de los crímenes nazis. En efecto, esto se encuentra en el origen de tesis sobre la modernidad y sobre el "sujeto" que son constantemente retomadas y amplificadas en gran parte de la galaxia "posmoderna", sin disminución crítica ni una seria toma de conciencia.[24]

Si hay que emprender hoy en día un análisis crítico es el de la reproducción y propagación no crítica de las tesis heideggerianas y schmittianas en el campo filosófico y en el del derecho internacional y el derecho de la guerra. Este análisis no consiste en una "deconstrucción", ni en una "hermenéutica"; se trata de una crítica filosófica sobre una base filológica e histórica. Una de las apuestas de este trabajo sería considerar con una nueva mirada el aporte de los pensadores humanistas del Renacimiento como Montaigne, de los filósofos del libre albedrío influenciados por Descartes y, sin dejar de lado su parte sombría, considerar a teóricos de la emancipación humana salidos de las Luces, ya que tomando apoyo sobre estas corrientes fundamentales del pensamiento moderno y su renovación, se podrán formar los argumentos críticos que permitirán resistir el retorno forzoso a los esencialismos identitarios y discriminatorios, tanto en Europa como en otros lugares.

Este trabajo supone la triple rehabilitación de la filología como estudio crítico de las fuentes manuscritas, de la contextualización histórica y del análisis racional; en pocas

---

[24] Uno de los ejemplos más representativos de esta tendencia se ve en el opúsculo publicado en 1991 por Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, sobre *El mito nazi*. Sin justificación alguna, el fascismo es definido por ellos como "la ideología del sujeto", la cual remonta a "la racionalidad en la metafísica del sujeto" y culmina en "la raza Aria" que "a final de cuentas, es el Sujeto", con una gran "S". Se pueden ver a estos autores reproduciendo, pero de manera forzada, la tesis propuesta por Heidegger en 1950.

palabras, de todo lo que fue combatido en la forma de leer los textos que habían ido engendrando las versiones más corrientes de la "hermenéutica" y la "deconstrucción". Theodore Kisiel tuvo razón al protestar contra el hecho de que la *Gesamtausgabe* no era una edición crítica; pero nada impedía a los filósofos estudiosos de Heidegger esforzarse trabajando de forma crítica, es decir, de manera tanto filológica como histórica y filosófica. Esto supone un acceso libre a los archivos y a los manuscritos, acceso que hoy en día está prohibido, razón por la que hago un llamado, en un artículo publicado por *Le Monde*, a la apertura de los archivos Heidegger para todos los investigadores. Mientras tanto, es forzoso reconocer que los estudios apologéticos que siguen confiados en los textos de Heidegger tal y como fueron publicados por él en los años 1950 y 1960 no tienen fundamentos serios.

## Subjetividad, afirmación de uno y selección de una nueva raza: Heidegger, Jünger y el pacto germano-ruso

Quisiera indicar a continuación en qué direcciones sería productivo continuar estudiando la evolución del discurso de Heidegger sobre la subjetividad entre 1938 y 1945. En efecto, el propósito de Heidegger se transforma bajo la presión de los acontecimientos, y se puede ver hasta qué punto es un comentario del "presente" *(das Heutige)* lo que escribe, término por el cual, en su curso del semestre de verano de 1933, definió la historia.

Entre 1939 y 1940, lo que más dominó la actualidad internacional, además de la declaración de guerra, fue el pacto germano-ruso. El testimonio de Gadamer, relatado por Jean Grondin, sobre la forma en que Heidegger acoge esta alianza, es de vital importancia. Gadamer se encontraba en Todtnau-

berg "el 23 de agosto de 1939, cuando se anunció en la radio el pacto de no agresión entre Stalin y Hitler. Heidegger lo alababa, dio un golpe sobre la mesa y saludó en la reunión a los espíritus de Goethe y Dostoievski. Para él era un triunfo del gran juego táctico de Hitler".[25] Estamos lejos de lo que Heidegger quiso dar a entender después de 1945, esto es, que habría considerado a Hitler entre "los peores criminales de guerra de la época moderna" *(die planetarischen Hauptverbrecher der neuesten Neuzeit).*[26] En agosto de 1939, su apreciación de la política exterior hitleriana no es más que apologética y su entusiasmo, al momento de la alianza entre el régimen hitleriano y el estaliniano, encontró una transposición precisa en sus escritos.

Uno de los textos más explícitos en este aspecto es el del seminario destinado a un círculo cerrado de colegas de Friburgo que Heidegger organizó en enero de 1940. Heidegger pretendió en 1945 hacer creer que este seminario fue interrumpido bajo la orden del servicio secreto de la Gestapo, el SD, pero no encontramos ninguna mención acerca de esta interdicción en el volumen de 2004, donde el texto del seminario fue editado por Peter Trawny.[27] Nosotros vemos en este seminario a Heidegger reinterpretar al "comunismo" a partir del vínculo establecido en 1914 por Lenin entre guerra mundial y movilización total. El "comunismo", afirma Heidegger, es "esencialmente todo, menos cualquier tipo de 'marxismo'".[28] Es "todavía menos algo de 'Rusia'", y no está determinado a

---

[25] Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer,* Grasset, París, 2011, p. 271.

[26] Véase el párrafo sobre "Machtund Verbrechen", *Die Geschichte des Seyns,* GA 69, 1998, pp. 77-78.

[27] Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger,* GA 90, Klostermann, Fráncfort, 2004.

[28] GA 90, p. 230.

partir del "bolchevismo". Heidegger se apoya en la definición dada por Lenin del socialismo como "el poder a los Soviets + la electrificación", y comenta: "La electricidad aquí sólo designa la forma más alta actualmente atacada de la maestría técnica de las fuerzas". Aquí, el "comunismo" es "una configuración esencial del *siendo* en su totalidad, en la cual la época occidental de la metafísica encuentra su consumación". De manera muy curiosa, Heidegger presenta el pensamiento de Lenin como determinado por su confrontación con la filosofía de Richard Avenarius y regresa a su obra publicada en 1891: *Der menschliche Weltbergriff.* Aún falta un análisis profundo de estas afirmaciones. Lo más interesante es que, en enero de 1940, Heidegger se refiere a Lenin más que a Jünger con respecto de la emergencia del concepto de movilización total, y sugiere una determinación de origen alemán (Avenarius) de las tesis de Lenin, como si se tratara, en el momento del pacto germano-ruso, de demostrar cierta convergencia, en relación con la técnica, entre nacionalsocialismo y comunismo.

Para ir más allá del volumen 90 nos topamos, al igual que en la *Gesamtausgabe* (edición no crítica y nombrada de "última mano"), con una dificultad filológica: el volumen reunía, efectivamente, tres conjuntos muy diferentes. Los *Aufzeichnungenzu Ernst Jünger,* que el editor, Peter Trawny, presenta como si hubiesen sido escritos entre 1934 y 1940 (pp. 1-202); el seminario de enero de 1940, acompañado de otros textos *(Auspracheüber Jünger,* pp. 209-282); y un texto más bien tardío, pues tiene fecha de 1954 y se titula *Gestalt* (pp. 283-299). Por lo tanto, lo esencial de las páginas del primer conjunto no parece haber podido ser escrito antes de 1940 ya que Heidegger se refiere inmediatamente y en numerosas ocasiones a los *Acantilados de Mármol (Aufden Marmorklippern),* cuya publicación en Hamburgo, con el editor nazi *Hanseatische Verlagsantalt,* "coincide

un poco con la declaración de guerra de 1939".[29] De hecho, Heidegger desarrolló allí una interpretación guerrera de la Edad Moderna como un combate absoluto por la dominación de la interpretación, según la cual la Edad Moderna no comenzó con Descartes sino con Maquiavelo y encontraron su consumación en la figura del "Trabajador" de Jünger y en la "movilización total".[30] En este contexto se pueden ver grandes avances sobre el latir *(Schlag)* de una "nueva humanidad", sobre el "Género", sobre la raza y la selección racial que deben ser comparados con avances análogos presentes en el curso no pronunciado del invierno de 1941/1942, La metafísica de Nietzsche, y en las notas publicadas en el volumen 69 de la *Gesamtausgabe* bajo los títulos *Die Geschichte des Seyns*y *Koinon*. Se trata de un comentario heideggeriano de enunciados de Nietzsche y Jünger. Particularmente, me viene a la mente el terrible fragmento de Nietzsche sobre la necesidad de una doctrina lo suficientemente dura como para actuar de manera selectiva *(züchtend)* en los puntos fuertes y débiles. Aquí la cuestión es la exterminación de las razas decadentes y la dominación sobre la tierra como medio para poder producir un género superior.[31] En cuanto a *El trabajador* de Jünger, que parafrasea Heidegger, se puede encontrar en él el programa de un combate que asegurará la dominación mundial de Alemania gracias a la dominación de la técnica y a la movilización de un nuevo género humano, la figura de una nueva raza que libere la fuerza elemental del pueblo alemán. Los numerosos apologistas de Jünger sostienen que su concepción sobre la raza

---

[29] Michel Vanoosthuyse, *Fascismo y literatura pura. La fábrica de Ernst Jünger*, Agone, Marseille, 2005, p. 178.

[30] Martin Heidegger, *Il principe ist der Anfang der Neuzeit. **Der Arbeiter**istihre Vollendung*, GA 90, p. 80.

[31] Véase Nietzsche Werke, *Kritische Gesamtausgabe,* VII, 2, primavera a verano de 1884, 25 [211], 1974, p. 65.

no es nazi al no ser biológica. En realidad, las cosas no son tan simples. Sin irnos hoy en día hacia los vínculos de Jünger con el biólogo nazi y teórico de la "raza germana" Merkenschlager, a quien menciono en mi libro[32] (pero será mejor hacerlo cuando el acceso a las cartas de Jünger sea libre, ya que la correspondencia de Merkenschlager-Jünger se encuentra actualmente en Marbach y Peter Trawny cita de allí un pequeño extracto en donde Jünger aprueba explícitamente la concepción que Merkenschlager tiene de la raza[33]), yo subrayaría simplemente que *El trabajador* concluye en la evocación enfática de "el país natal del pueblo como portador de una nueva raza" (der Mutterboden des Volkesals der Trägereinerneuen Rasse, §80) y que, se dice desde la primera página, es cuestión de "sumergir raíces muy profundas en el suelo seco para alcanzar las fuentes en donde reside la unidad mágica de la sangre y el espíritu *(die zauberische Einheit von Blutund Geist)* que hace a la palabra irresistible" (§1). Tan programática como puede ser, la concepción jüngeriana de la raza se enraiza en la sangre y el suelo natal del pueblo.

La posición de Heidegger con respecto de la raza me parece bastante clara en los tres textos antes citados. Para expresarlo de manera sintética, creo que la forma en la que Heidegger se sitúa en 1939-1940, en relación con la concepción de la raza y

---

[32] Véase E. Faye, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía,* 2005, pp. 49, 293, 481.

[33] "Sus libros figuran entre los más raros en que me ha sido posible leer la palabra raza. Usted sabe que veo en el trabajador a una nueva raza, es por ello que me siento confirmado por medio de usted, ya que veo que esta palabra es empleada por usted en el mismo sentido, en relación al jardinero original y el cazador original. Ya que, ¿qué podemos hacer con la raza si ésta no nos aparece ante todo en la acción y en la realización?", Jünger an Merkenschlager, 17. Dezember 1933 (DLA Marbach, Nachlass E. Jünger), citado por Peter Trawny, *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngerspolitisches Werk*, Matthes & Seitz, Berlín, 2009, p. 178.

de la selección racial inspirada por Jünger, es muy comparable a la forma en que se situaba entre 1933 y 1934 en relación con Carl Schmitt y su concepto de política. Del mismo modo en que hacía suya la concepción schmittiana del enemigo, no renuncia a la concepción jüngeriana de la movilización de un nuevo género humano ni a la producción de una nueva raza por medio de selección y amaestramiento. Simplemente, así como estimaba la afirmación de uno *(Selbstbehauptung),* del pueblo anterior a la discriminación schmitianna del amigo y el enemigo haciéndola posible, si esto no es necesario, al menos presenta el principio de la selección racial y de la elevación de la raza como no volviéndola posible ni mucho menos necesaria salvo a partir de la afirmación de uno *(Selbstbehauptung),* del hombre moderno en la figura de la "subjetividad". Es cierto que escribió en sus notas sobre la historia del ser que "el amaestramiento-de-la-raza es un camino para la afirmación de uno en vía de la dominación" *(Rasse-züchtungistein Weg der Selbstbehauptungfür die Herrschaft).*[34] Por lo tanto, no se opone a la selección racial al no rechazar la discriminación schmittiana del amigo y el enemigo. Simplemente, intenta plantearse a cada momento como aquél que piensa la política o el racismo a partir de una posición más fundamental que Schmitt o Jünger. Tomar este fundamentalismo heideggeriano para una recusación del nazismo sería de gran ingenuidad.

Lo que suele atenuar las cosas para el lector olvidadizo del contexto histórico es que en 1939-1940, con el pacto entre Hitler y Stalin, la figura más "alta" de la afirmación de uno y de la "subjetividad" no se cumplía solamente en el nacionalsocialismo, como en la conferencia de 1938, sino en las dos configuraciones a la vez conjuntas y concurrentes del "comu-

---

[34] GA 69, p. 70.

nismo" y del nazismo. Más inquietante aún, al año siguiente, el propósito de Heidegger se desplazará más y, en el curso escrito pero no pronunciado para el semestre de invierno de 1941-1942 sobre *La metafísica de Nietzsche,* veremos resurgir el tema de la *Vernichtung,* de la exterminación.

Quisiera distinguir a manera de resumen tres lugares o tres momentos en la presentación heideggeriana de la subjetividad, todos anteriores a la forma en que, después de 1945, desarrolló su recusación de la "metafísica de la subjetividad":

1. Manuscritos de la conferencia de 1938 (DLA, Marbach) y curso sobre Nietzsche de 1940 en su versión completa (GA 48): *Ichoder Wir, Ichheitoder Subjktivitätals Gemeinschaft:* oposición entre el "Yo" y el "Nosotros", el egotismo y la subjetividad concebida como afirmación de una comunidad, de un pueblo.
2. *Notas sobre Jünger* de los años 1939-1940 (GA 90) y avances *Sobre la historia del ser* (GA 69): *Rasseund Subjektivitätals Selbstbehauptung:* la raza es relacionada con la subjetividad, esta misma entendida como "afirmación de uno" y como lucha por la dominación mundial, por la formación de una "nueva humanidad" o producción de un nuevo "género" y por selección racial y amaestramiento de la raza.
3. Curso sobre *La metafísica de Nietzsche*, escrito para el invierno de 1941-1942 pero jamás pronunciado (GA 50): afirmación de la necesidad metafísica del *principio* de la selección racial en un desarrollo a la tonalidad positiva y apología del pensamiento aniquilador o exterminador, no sin recordar el curso del invierno de 1933-1934, pero en un contexto histórico mucho más delicado, ya que la exterminación de los judíos de Europa ya había comenzado en el frente del Este.

En resumen, la expresión del pensamiento o del "camino" trazado por Heidegger se radicaliza de manera inquietante de 1938 a 1942. Para discernir exactamente estos momentos diferentes y esta evolución es necesario comenzar desapegándose de la reinterpretación que dio de su pensamiento en sus publicaciones de los años 1950-1961: desde los *Holzwege, Vorträgeund Aufsätze*y del ensayo *Über: die Linie* [Sobre la línea] en homenaje a Jünger, a los *Nietzsche I y II.* Es por esta razón que hay un gran trabajo filológico por hacer. No basta con confrontar algunas de esas publicaciones con las versiones a veces diferentes ofrecidas en la *Gesamtausgabe*, por ejemplo, para los cursos sobre Nietzsche. Será necesario estudiar minuciosamente los manuscritos, como Sidonie Kellerer, y yo lo hemos hecho con respecto de los originales de la conferencia de 1938.

Sin embargo, esta investigación filológica indispensable no basta. Es necesario también percibir por uno mismo todo lo monstruoso que hay en el hecho de considerar al "pensamiento" de la raza, el amaestramiento y la selección racial como necesidades metafísicas de la historia occidental, mientras que no hay nada de racista en los escritos filosóficos de Montaigne o de Descartes, por ejemplo. La filología y el sentido histórico son ciertamente indispensables, pero es igualmente necesario disponer de bases humanas y filosóficas lo suficientemente grandes, profundas y sólidas como para evitar quedarse en las zonas bajas adonde nos quiere arrastrar la *Seinsgeschichte* heideggeriana. Además, para un filósofo al que le son familiares los matices y la riqueza de la subjetividad humana,[35] tal y como son la doctrina y análisis en los escritos filosóficos de Montaigne, Maine de Biran,

---

[35] Véase sobre este tema: E. Faye, "Subjetividad", *Enciclopedia filosófica universal,* t. II, *Las nociones filosóficas,* vol. II, editado por Sylvain Auroux, París, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 2477-2480.

Merleau-Ponty[36] o incluso de un Deleuze lector de Hume, es inaceptable e insostenible ver identificada brutalmente, como lo hace Heidegger, la subjetividad a la afirmación de uno en una comunidad, un pueblo o una raza, sobre todo cuando se toma conciencia del hecho de que el distanciamiento presuntamente presente en 1938 es en realidad posterior a 1945 y, por lo tanto, retrospectivo y estratégico.[37]

En general y a manera de conclusión me gustaría agregar que lo que acabo de mostrar a propósito de la modificación del discurso heideggeriano sobre la subjetividad antes y después de 1945 puede ser generalizado y transpuesto en su relación con la filosofía. En los años treinta el tema central es el del pueblo

---

[36] M. Merleau-Ponty, "Descubrimiento de la subjetividad", *Signos*, Gallimard, París, 1960, pp. 191-194.

[37] Es necesario recordar el principio de prudencia filológica formulado en mi libro y según el cual deberíamos privilegiar las conferencias y los cursos efectivamente pronunciados, de los cuales disponemos del testimonio y las notas de los oyentes, así como del o los manuscritos y dactilografiados originales conservados en Marbach, más que las compilaciones tardías de textos inéditos para los cuales no disponemos actualmente ninguna posibilidad de control serio en cuanto a su fecha o sus cambios. Cuando Heidegger mutiló su curso de 1936 sobre Schelling con una frase en la que hacía un elogio a Mussolini y a Hitler, o su conferencia en Bremen sobre un pasaje relacionando al "propio" [das Selbe] con la agricultura motorizada y las cámaras de gas, en cada ocasión hubo algún oyente o un investigador alerta para señalar y publicar el pasaje omitido. Nada de eso es posible actualmente para la colección de textos como los *Beiträge zur Philosophie, Besinnung, Geschichte des Seins, Zu Ernst Jünger*, etcétera, programados por él para ser publicados después de su muerte y que algunos han sido cambiados por Heidegger sólo o en colaboración con su hermano Fritz. Nosotros no podemos apoyarnos sin mucha prudencia y reservas en estos textos para determinar con certeza lo que era el pensamiento de Heidegger durante los años 1936-1940. Es por eso por lo que, mientras que la primera parte de este estudio propone datos incompletos sobre la conferencia de 1938, pero igualmente definitivos en sí, la segunda parte trata de abrir pistas de investigación y de interpretación que podrán ser confirmados con investigaciones complementarias.

germánico que tiene como destino cumplir su metafísica y terminar el destino de la Edad Moderna, del cual sería el depositario. Todavía en mayo-junio de 1940, en el curso sobre *Nietzsche, el nihilismo europeo,* en el momento de la invasión de Francia por las divisiones motorizadas del Tercer Reich, la interpretación en términos "metafísicos" de la victoria militar continúa yendo en este sentido. Después de 1945, por el contrario, toda la filosofía es recusada y con ella lo que él nombra a pesar de todo: la "metafísica de la subjetividad". Heidegger afirma en 1946, en la conclusión de la *Carta sobre el humanismo,* que "El pensamiento que está por llegar ya no es filosofía". En agosto de 1955, en Cerisy, donde lo invitaron sus epígonos franceses, precisó que "no hay filosofía de Heidegger". En fin, en *La experiencia del pensamiento,* publicada el mismo año, presenta "el filósofo" [Das Philosophieren] como "el peligro maligno, el peligro confuso". En este sentido, cuando he querido mostrar en las conclusiones de mi libro que los fundamentos de su obra no son filosóficos, no he hecho otra cosa que admitir, de manera ciertamente crítica, una realidad que Heidegger reivindicó de la forma más explícita. Es tiempo de ver en qué se compromete uno al hacer suyo el "camino" de Heidegger, es decir, en una recusación radical de toda la filosofía. ¿Qué propone, entonces, él a cambio? ¿Obra por la superación del pensamiento nacionalsocialista, o bien por su perpetuación bajo nuevas formas? El hecho de que haya programado la publicación de sus cursos más radicalmente violentos en su *Gesamtausgabe,* así como el del semestre de invierno de 1933-1934, donde hace el llamamiento a sus estudiantes a la "exterminación total" del enemigo interior, nos prueba que llegó hasta el límite laborando en el campo del nazismo.

# UN AVATAR IDEOLÓGICO O EL MAQUILLAJE DE UN TEXTO. ACERCA DE LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO* [1]

*Sidonie Kellerer*

## El autorretrato de Heidegger después de la guerra

Al final de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger afirmaba que varios de sus textos posteriores al episodio del "rectorado" constituyeron una reflexión sobre la Edad Moderna bajo la óptica de una crítica de la técnica, y una reflexión sobre Descartes en calidad de fundador de la Edad Moderna. Según él, esos textos eran críticas con respecto al régimen nacionalsocialista. El autor apoyó estas afirmaciones notablemente sobre el texto de una conferencia que impartió el 19 de junio de 1938, en el marco de un ciclo de conferencias organizado por la Sociedad de Bellas Artes, Ciencias Naturales y Medicina de Friburgo. Esta conferencia, titulada Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik, y que yo traduciría como La fundamentación de la imagen moderna del mundo

---

* Traducción de Oscar Daniel Brash Arias y Pablo Posada Varela. Revisión de Christian Goeritz

[1] Una versión abreviada de este artículo ha sido publicada inicialmente en alemán en *Zeitschrift für Ideengeschichte*, W. von Rahden/A. U. Sommer (ed.), Cuaderno V/2, verano de 2011, pp. 109-120. Agradezco al editor C. H. Beck que haya autorizado su publicación en francés y una ulterior traducción al español.

por la metafísica, fue publicada por primera vez en 1950, por el editor alemán Vittorio Klostermann, con el título *La época de la imagen del mundo*.[2] Se trata de un texto de alrededor de una veintena de páginas, acompañado de 15 suplementos, aproximadamente de la misma longitud, que son comentarios a diferentes pasajes de la conferencia.

Apenas el 15 de diciembre de 1945, Heidegger escribía a su colega de la Universidad de Friburgo, Constantin von Dietze, entonces presidente de la Comisión Política de Depuración de la Universidad, que no dejó de recalcar, durante el transcurso de los años que siguieron a 1934, el peligro que representaba la subordinación de la ciencia a la técnica. Su reprehensión había sido, decía él, particularmente vehemente en la conferencia de 1938: "A partir de 1935, no he dejado de advertirlo y en el verano de 1938, en una conferencia titulada La fundamentación de la imagen moderna del mundo por la metafísica, he demostrado que las ciencias han ido cediendo cada vez más ante la técnica. El partido comprendió *perfectamente bien* estos ataques".[3]

---

[2] Publicado por vez primera en España en 1995 y reeditado varias veces en una traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte con el título "La época de imagen del mundo", en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010, 1995, pp. 63-90. Abreviamos con EIM. Con estas siglas daremos también referencia a las esporádicas referencias que aparecen a la sección final del volumen y que se corresponden con la sección de "Procedencia de los textos".

[3] Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse seines Lebens (1910-1976)*, vol. 16 de la GA, editado por Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 2000, p. 412: "Ich habe in den Jahren 1935 ff. immer wieder gewarnt und habe im Sommer 1938 in einem Vortrag 'Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik' dargelegt, dass die Wissenschaften immer mehr der Technik sich ausliefern. Die Partei hat diese Angriffe sehr genau verstanden". De aquí en adelante se abrevia la "Gesamtausgabe" con GA. Así que "GA 16", por ejemplo, significa "volumen 16 de las 'obras completas'". De aquí en adelante, lo señalado en cursiva en las citas será de Heidegger, salvo mención en contrario.

En apoyo a esta interpretación, Heidegger explicó que, el mismo día de la conferencia, "una terrible reseña" había sido publicada en el diario de Friburgo *Der Alemanne,* un periódico racista que llevaba el subtítulo *Diario de combate de los nacionalsocialistas del Alto País de Baden.*[4] "Frente al ultraje que apuntaba a un miembro de su institución, la Universidad no emprendió ninguna acción. Por aquel entonces, tomé mi partido en el asunto, ya que la experiencia del rectorado me enseñó que, en este tipo de situación, no había nada que hacer contra el poder de las instancias del partido" (GA 16, 413).[5]

Así pues, Heidegger habría criticado al régimen a finales de los años treinta, con ayuda de lo que manejaba mejor, la filosofía, y no sin riesgos para él.

Durante el verano de 1937, un año antes de la conferencia de Friburgo, tuvo lugar en París, con motivo de la celebración del tercer centenario del *Discurso del método,* un gran congreso internacional dedicado a Descartes. Participó allí, entre otras, una delegación "organizada de manera casi militar" bajo la dirección del "Ministerio del Reich de las ciencias, la educación y la formación del pueblo",[6] y concebida como una "ofensiva espiritual alemana".[7] Esta delegación tenía como misión afirmar "la voluntad nacionalsocialista alemana

---

[4] "Ein interessanter Vortragsabend", *Der Alemanne: Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, Führer Verlag, Freiburg im Breisgau, con fecha del 10 de junio de 1938.

[5] GA 16, p. 413: "[...] geschah von seiten der Universität nichts gegen die Herabwürdigung eines Mitgliedes ihres Lehrkörpers. Ich habe die Sache damals hingenommen, weil ich aus der Erfahrung des Rektorats wußte, daß in solchen Fällen gegen die Macht der Parteistellen nichts auszurichten sei".

[6] "Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung" llamado también "Reichserziehungsministerium", que se encontraba bajo la dirección de Bernhard Rust de 1934 a 1945.

[7] Citado por V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Lagrasse, 1987, p. 264. Se trata de una carta dirigida por Hans Heyse al "Ministerio del

[…] por la confrontación interior con la ideología científica dominante".[8] Un año más tarde, esta misión tanto ideológica como política encontró su expresión en la obra de un tal Franz Böhm, un alumno del ideólogo oficial Ernst Krieck: *Anti-cartesianismo. La filosofía alemana en resistencia.*[9] Es precisamente el tema que Heidegger hizo suyo cuando calificó, en un curso del semestre de verano de 1933, a la enseñanza cartesiana en las universidades alemanas como "depravación espiritual" *(geistige Verlotterung).*[10]

La contradicción es flagrante con la imagen que Heidegger dispuso de sí mismo después de la guerra y cuya carta dirigida a von Dietze es un ejemplo entre otros: según él, su anticartesianismo no tenía en realidad nada en común con el anticartesianismo nacionalsocialista, del cual él sería, por el contrario, un crítico. El anticartesianismo proclamado por los nacionalsocialistas sería, de hecho, un hipercartesianismo que se ignora al punto de tomarse por un anticartesianismo…

Efectivamente, Heidegger explicó desde 1945 que, al término del episodio del "rectorado", perdió rápidamente sus ilusiones en el régimen y comprendió que lejos de ser un nuevo comienzo para Alemania, el nazismo era, al contrario, el apogeo del subjetivismo moderno iniciado por Descartes. "La época de la imagen del mundo" es entonces un texto clave, ya que Heidegger lo presentó como la pieza maestra de su defensa en 1945, tal y como lo demuestra notablemente la carta dirigida a von Dietze

---

Reich de las ciencias, la educación y la formación del pueblo", con fecha del 4 de agosto de 1936.

[8] *Ibid.,* p. 331.

[9] Böhm, Franz, *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand*, Felix Meiner, Leipzig, 1938.

[10] Martin Heidegger, *Die Grundfrage der Philosophie*, en *Sein und Wahrheit*, vol. 36/37, GA, editado por H. Tietjen, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 2001a, lección del semestre de verano 1933, pp. 3-82, aquí p. 39.

antes citada. Además, la edición que fue publicada después de la guerra es uno de los textos de Heidegger que tuvo más resonancia e influencia.[11] De este modo, cuando Otto Pöggeler escribió acerca de la técnica: "la época del totalitarismo constituye, a los ojos de Heidegger, el fin de la metafísica",[12] acepta y retoma la afirmación de Heidegger según la cual éste habría reconocido, en el transcurso de los años que siguen al rectorado, su error político y también comprendido que el régimen constituía el apogeo del desarrollo moderno. Su apreciación corresponde en todos los aspectos a la opinión aún dominante hoy en día según la cual la crítica de la técnica constituiría el elemento central de una "resistencia secreta"[13] de Heidegger. Como tal, esta crítica debería servir como herramienta filosófica para comprender el totalitarismo. Recientemente, esta interpretación ha conocido una difusión relativamente importante en Alemania.[14]

En suma, el texto que nos proponemos analizar es importante porque en su tiempo constituyó una toma de posición pública que cientos de personas se acercaron a escuchar,[15]

---

[11] Incluso Reinhard Mehring, uno de los pocos investigadores que analizaron "la manera en que Heidegger se presentó" después de la guerra, califica los tres textos centrales de los *Caminos del Bosque* de "críticas a la metafísica". R. Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick. Einedionysische Selbstinszenierung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, p. 120.

[12] O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, 1974, p. 32.

[13] Richard Polt, "Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand", en *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen (= Heidegger-Jahrbuch 5)*, editado por A. Denker u. H. Zaborowski, Karl Alber, München, 2009, pp. 155-186.

[14] Por la publicación en libro de un panegírico heideggeriano: Holger Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Fráncfort, 2010.

[15] En la reseña publicada el 10 de junio de 1938, en el periódico *Der Alemanne* se lee: "El anfiteatro estaba repleto, muchas personas tuvieron que permanecer de pie".

lo cual (bajo una dictadura) le confiere un estatus completamente distinto al de un texto académico. Así pues, pudo haber sido una crítica filosófica (pero pública) del régimen.

La comparación del manuscrito original de la conferencia, que se encuentra en los archivos alemanes de literatura de Marbach, con el texto tal y como fue publicado por vez primera en 1950 en los *Caminos de Bosque* (una colección de seis textos), permite decidir si las premisas de esta crítica se encuentran o no en el texto original de la conferencia e igualmente esclarecer una sorprendente transformación filosófica. Permite de este modo precisar la relación que tuvo Heidegger con el nazismo, relación que continúa siendo objeto de debate.

## La datación de la crítica heideggeriana de la Edad Moderna y el estatus de una edición de "última mano"

Es cuando menos sorprendente que la interpretación dada por Heidegger después de la guerra, presentando su crítica de la técnica como un distanciamiento con respecto al régimen, no haya sido cuestionada prácticamente nunca. De hecho, una lectura atenta a la conferencia en su versión de posguerra no permite ver una crítica de la concepción moderna de la ciencia y, más ampliamente, de la técnica. Por un lado, el texto es, al menos, ambivalente; por el otro, la afirmación según la cual el anticartesianismo de Heidegger sería una crítica al "hipercartesianismo" nazi es evidentemente discutible y no puede ser admitida sin un análisis.

Antes de ocuparnos de la metodología y luego del análisis detallado, resaltaremos una divergencia particularmente notable entre el manuscrito y la publicación ulterior, divergencia que por sí sola requiere análisis. Se trata de la ausencia completa, en el manuscrito de la conferencia, del noveno

suplemento, el más largo de todos. La suma de ese suplemento, después de 1938, es de gran importancia ya que, contrariamente al resto del texto, aparece claramente cierto distanciamiento político. En efecto, podemos leer entre otras cosas:

> El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, que se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes *[sichermächtigen]* para convertirse en dueño y señor del planeta [...] En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra.[16]

Este pasaje –decisivo para la autojustificación de Heidegger– fue manifiestamente añadido *a posteriori;* también es sorprendente leer en las "observaciones" *(Anmerkungen)* que Heidegger añadiera en 1950 a los *Caminos de Bosque*: "Los suplementos fueron escritos al mismo tiempo [en 1938, S. K.], pero no fueron leídos [durante la conferencia de 1938, S.K.]".[17]

---

[16] Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, en vol. 5 GA, editado por F.-W. V. Hermann, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 1977 [1950], pp. 75-113, aquí p. 111: " Der Mensch als Vernunftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als Nation begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und schließlich zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt [...] Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde". Abreviamos el original alemán con GA 5 (= vol. 5 de la *Gesamtausgabe*). EIM, p. 89.

[17] GA 5, p. 375: "Die Zusätze sind gleichzeitig geschrieben, aber nicht vorgetragen worden". EIM, p. 278.

Por lo tanto, y contrariamente a lo que Heidegger quiso hacer creer, se trata de una reinterpretación que no data de 1938. La impresión de una reinterpretación es reforzada por otra circunstancia ya citada antes: la afirmación de Heidegger, según la cual la universidad no habría hecho nada contra las críticas de las que fue objeto después de su conferencia. En realidad, la "federación alemana nacionalsocialista de docentes" (NSD-Dozentenbund)[18] y el servicio de prensa de la Universidad de Friburgo protestaron enérgicamente y en numerosas ocasiones contra el artículo, y se aseguraron de que semejantes ataques contra "un camarada del partido y un combatiente de primera línea del nazismo"[19] no se repitieran. Esta intervención autoritaria contradice la explicación ulterior dada por Heidegger a Constantin von Dietze. Conviene recalcar en este aspecto que el artículo en cuestión comportaba una crítica ciertamente irónica, pero relativamente moderada sobre los desarrollos filosóficos heideggerianos que el autor del artículo juzgó fútiles; no hubo divergencias en relación a la línea del partido. El hecho de que una ironía condescendiente bastase para desencadenar una protesta decidida es prueba del privilegio del cual gozaba Heidegger en calidad de "camarada del partido", un privilegio que no dejó de reivindicar.

Así como lo ha señalado con insistencia Friedrich-Wilhelm von Herrmann en el epílogo de la edición de los *Caminos de Bosque* de la *Gesamtausgabe* (las obras completas de Martin

---

[18] Heidegger era miembro de la "federación alemana nacionalsocialista de docentes" (NSD-Dozentenbund). Ésta fue creada en julio de 1935 por iniciativa de Rudolf Heß.

[19] Citado por: Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, durchges. u. m. einem Nachwort versehene Neusausg., Campus, Fráncfort/Nueva York, 1992 [1988], 273 sq.: "einen Parteigenossen und Vorkämpfer des Nationalsozialismus".

Heidegger), éstas "no son una versión histórico-crítica, sino una edición de *última mano*".[20] En este sentido, es subsecuente señalar, como lo hace Petra Jaeger en el epílogo de la reedición de la *Introducción a la metafísica* (1935) del volumen 40 de las obras completas, "el derecho del autor [...] a introducir en el marco de una edición de uno de sus cursos tanto correcciones como aclaraciones en el manuscrito".[21] La decisión de Heidegger de publicar sus textos en forma de edición de última mano es aceptable en la medida en que éste no extravíe a sus lectores en lo referente a la realidad histórica. En este sentido, los titulares de derechos de Heidegger insisten a la vez en el carácter de último momento de la edición de las obras y se valen al mismo tiempo –en nombre de Heidegger– del "deber de respetar la veracidad histórica".[22] En un texto conmemorativo, Hartmut Tietjen señala que, cuando Heidegger preparaba en 1953 la publicación de su curso de *Introducción a la metafísica* –el cual fue objeto de una gran controversia, desencadenada por el joven Jürgen Habermas–, rechazó modificar su texto invocando la verdad histórica.[23]

---

[20] GA 5, p. 381. En la versión castellana el epílogo del profesor Von Herrmann no ha sido reproducido.

[21] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, vol. 40, GA, editado por P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 1983 [semestre de verano del 1935].

[22] Epílogo del editor Tietjen, Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, vol. 36/37, GA, editado por H. Tietjen, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 2001 [semestre de verano del 1933 y semestre de invierno del 1933/34], p. 30. Véase al igual que el epílogo de Friedrich Wilhelm von Herrmann, Heidegger: GA 5, 381.

[23] Hartmut Buchner, "Fragmentarisches", *Erinnerungan Martin Heidegger*, editado por G. Neske, GüntherNeske, Pfullingen, 1977, pp. 47-51, aquí p. 49. A la propuesta de Buchner consistente en explicitar el pasaje donde es cuestión de "la grandeza y la verdad del movimiento", Heidegger hubiera respondido: "No puedo, ya que sería una falsificación histórica".

Las "observaciones" adjuntas a los *Caminos de bosque* son igualmente la expresión de una aparente voluntad de combinar pensamiento vivo y veracidad histórica. En efecto, se puede leer:

> Entretanto [i. e. entre 1935 y 1946 –periodo de la redacción de los textos reunidos en los *Holzwege*– y 1950, S. K.], estos textos han sido revisados y parcialmente corregidos en varias ocasiones. El nivel de la meditación y estructura que les corresponde a cada uno de ellos ha permanecido inalterado y, por tanto, también la variaciones en el uso de la lengua.[24]

Si las últimas modificaciones aportadas por un filósofo a su obra son importantes, o incluso esenciales, es importante compararlas con lo que el autor dijo en el pasado y distinguirlas de éstas. Dentro de la discusión ininterrumpida y a veces polémica en torno a la evolución y a las implicaciones del pensamiento de Heidegger, la ausencia de una edición histórica y crítica de las obras completas obliga a quien quiera comprender el pensamiento de Heidegger en su evolución precisamente a comparar los textos. Se trata aquí de saber si las divergencias entre el texto original y la publicación de posguerra son de orden formal y, por lo tanto, de orden estilístico o si, al contrario, atañen al sentido de lo dicho.

Antes que nada, es necesario abordar las dificultades que conlleva una comparación de los textos. En los archivos de literatura de Marbach se encuentran una primera y segunda

---

[24] GA 5, p. 375: "Die Stückesind in der Zwischenzeitöfterdurchgesehen und stellen weise verdeutlicht worden. Die jeweilige Ebene der Besinnung und der Aufbau sind geblieben und damit auch der wechselnde Sprachgebrauch". EIM, p. 279.

redacción manuscritas de la conferencia,[25] como lo precisa Heidegger en cada legajo, así como varias transcripciones sin fecha que divergen, en mayor o menor grado, del texto original.[26] La segunda versión manuscrita de la conferencia constituye la versión definitiva de la conferencia puesto que, por una parte, la fecha de la conferencia figura en este manuscrito y, por otra, las numerosas marcas de color sirvieron supuestamente de ayuda para la entonación.[27] No tomaremos en cuenta las diferentes transcripciones ya que no se trata aquí de reconstruir las etapas de la génesis del texto de "La época de la imagen del mundo" tal y como fue publicado la primera vez en 1950. Esta cuestión sobre la génesis es evidentemente un tema que debe ser objeto de investigaciones, en particular para comprender la política editorial de Heidegger, pero el objetivo del presente estudio es comprender cuál fue el mensaje que Heidegger dirigió a su auditorio en 1938, poco más de un año antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial.

## La meditación sobre la Edad Moderna como "realización suprema de una verdadera práctica"

La conferencia de Heidegger es una "meditación sobre la esencia de la Edad Moderna",[28] que toma como objeto ejemplar a la

---

[25] Martin Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar, A Heid: B 83, 75.7193.

[26] Notablemente: Martin Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, transcripción sin fecha del manuscrito, 38 hojas, DLA Marbach a. Neckar, A Heid blau 16, número de aceso: 84.2118.

[27] Agradezco esta hipótesis a Ulrich von Bülow, director del departamento de manuscritos de los archivos de Marbach.

[28] GA 5, 88. EIM, p. 79.

"investigación" *(Forschung),* siendo ésta, para Heidegger, uno de los cinco "fenómenos esenciales" de la era que es la Edad Moderna.[29] Con el fin de apoderarse de su esencia es necesario poner al día la "concepción de lo ente y de la verdad",[30] concepción que funda la ciencia moderna. De una interrogación sobre la ciencia moderna al principio de la conferencia, Heidegger pasa a la cuestión que está en el centro de ésta, la del "fundamento esencial de la Edad Moderna".[31] De este modo, en un movimiento de profundización gradual de los "fenómenos" de la modernidad llega a su fundamento.

Situando el momento del "cumplimiento de [la] esencia moderna"[32] en las ciencias del presente, Heidegger indica que su conferencia tiene lugar en un momento decisivo de la historia. Mientras que el discurso se inicia en un tono sobrio con la constatación de que la ciencia moderna "está empezando a entrar en la fase decisiva de su historia",[33] los signos de mal augurio se van multiplicando hacia el final del texto. De este modo, "la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella".[34] El *pathos* creciente va de la mano de una exhortación a la acción y al combate cada vez más marcado hacia el final de la conferencia. Contrariamente a lo que sugiera la connotación espiritual propia a la "meditación" *(Besinnung),* Heidegger no ve una tarea teórica en la confrontación con esta

---

[29] GA 5, 75: "[die] wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit". EIM, p. 65.

[30] GA 5, 76: "[die] Auffassung des Seienden und der Wahrheit". EIM, p. 63.

[31] GA 5, 87: "[der] Wesensgrund der Neuzeit". EIM, p. 64.

[32] GA 5, 86: "die Vollendung [des] neuzeitlichen Wesens". EIM, p. 71.

[33] GA 5, 84: "daß die neuzeitliche Wissenschaft beginnt, in den entscheidenden Abschnitt ihrer Geschichte einzutreten". EIM, p. 70.

[34] GA 5, 94: "[...] eine der Bahnen, auf denen die Neuzeit mit einer den Beteiligtenun bekannten Geschwindigkeit ihrer Wesenserfüllung zurast". EIM, p. 77.

época singular que es la Edad Moderna. De este modo, explica en el primer suplemento que es necesario "aguantar, en el futuro *(bestehen),* ante la Edad Moderna".[35] La importancia de la dimensión práctica de la conferencia se expresa por otro lado en la terminología empleada para caracterizar la "meditación". Por ejemplo, la meditación sobre el fondo metafísico de la meditación requiere "valor" (GA 5, 74: *Mut*; EIM, 63), y tal medicación no es "soportable para todos" (GA 5, 96: *nichtzuertragen*; EIM, 79). Los pasajes del inicio de la conferencia que indican que el análisis ontológico de la Edad Moderna está estrechamente ligado a problemas vinculados a la acción o que "[el] pensamiento y la decisión"[36] son de igual importancia, se vuelven, hacia el final del texto, enérgicas exhortaciones a la acción. Conforme al "discurso del rectorado",[37] Heidegger concibe la meditación sobre la esencia de la Edad Moderna como la "realización suprema de una verdadera práctica".[38] Igualmente, la relación entre ciencia y práctica constituye un aspecto decisivo en la conferencia.

Cuando Heidegger aborda la esencia de la Edad Moderna con un análisis sobre la ciencia moderna, es notable que en la primera mitad de la conferencia el hombre no esté en cuestión ni una sola vez. En efecto, las consecuencias antropológicas del rol creciente de la ciencia moderna no constituyen el punto de partida de la reflexión heideggeriana; su reflexión al

---

[35] GA 5, 97: "Die Neuzeit aber verlangt, um in ihremWesenzukünftigbestandenzuwerden […]". EIM, p. 79.

[36] GA 5, 96. EIM, p. 79.

[37] La conferencia llamada "La Autoafirmación de la Universidad Alemana", comúnmente conocida como el "discurso del rectorado", fue traducida al castellano en un pequeño volumen editado por Ramón Rodríguez titulado *Escritos sobre la universidad Alemana*, Madrid, Tecnos, 2009. Remitiremos a éste con la abreviatura AUA.

[38] GA 16, 110: "[die] höchste Verwirklichung echter Praxis". AUA, p. 10.

respecto únicamente llega al término de una especie de *crescendo,* conteniendo el texto enérgicas llamadas a la acción.

La razón de ese proceso no es inmediatamente aprehensible y el autor no da razones. Hacia la mitad de la conferencia se dice que en cierto estado de desarrollo de la ciencia moderna "otro tipo de hombre"[39] apareció. Igualmente, la consecuencia antropológica de la concepción moderna de la ciencia se sitúa, comparada con la cuestión de la esencia de la ciencia moderna, en un nivel más profundo de la meditación. "La esencia […] del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto" y allí se sitúa el "fundamento esencial de la Edad Moderna". Esto es "lo decisivo".[40]

La transformación antropológica característica de la Edad Moderna, así como toda la nueva "concepción de lo ente" de la cual procede, se sitúan, por lo tanto, en el corazón del texto. Esta transformación se encuentra estrechamente ligada a lo que Heidegger llama *Weltbild.* A partir de la primera evocación del hombre (GA 5, 85; EIM, 70) se multiplican los términos relacionados con la práctica y el poder: "control" (GA 5, 86: *Beherrschung*; EIM, 71), "utilidad común", (*ibid., gemeiner Nutzen*), "disponibilidad" (*ibid., Verfügbarkeit*), "estar bien pertrechado para algo" (GA 5, 89: *Gerüstetsein*; EIM, 73-74) y "técnico" (GA 5, 85; EIM, 70). Así que la conferencia conduce a la cuestión del hombre y, con ella, a la dimensión del poder en la relación moderna que tiene el hombre con el mundo. A medida que esta relación implica la cuestión de la acción, es significativo que, a partir del momento en que surge la

---

[39] GA 5, 85. EIM, p. 70.

[40] GA 5, 87-88: "Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen der Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird". EIM, p. 72.

cuestión del hombre, las divergencias de fondo se multiplican entre el manuscrito y el texto de 1950.

## Las exigencias del Discurso del rectorado de 1933 y su actualidad en 1938

Es notable que la evocación crítica de la selección racial y del imperialismo planetario haya sido adjuntada ulteriormente sin comentarios. Hay otra divergencia importante: el cuarto suplemento del manuscrito, cuyo objeto es el "discurso del rectorado" de 1933, no fue publicado en los *Caminos de Bosque* de 1950 y su supresión no fue objeto de ningún comentario. Fue publicado 50 años más tarde en el volumen 16 de las obras completas bajo la forma del documento 166, intitulado "Meditación sobre la ciencia (junio de 1938)".[41] En esta publicación tardía (¡62 años después de la conferencia!) el lector no sabrá por qué razón Heidegger no creyó conveniente en 1950 publicar este importante suplemento. Además, este texto publicado en el año 2000 no se corresponde del todo, y sin que esto haya sido señalado, con el original. Por un lado, algunos subrayados que figuran en el manuscrito no fueron –como el lector está en su derecho de esperar– reproducidos bajo una u otra forma y, sobre todo, las dos últimas frases son añadidos que no figuran en el manuscrito de la conferencia: "El concepto político de la ciencia es una desviación *(Abart)* grosera que se presta a la confusión sobre la esencia de la ciencia moderna ya que es un modo de ser de la técnica".[42]

---

[41] Véase Anexo para la versión original.
[42] *Idem*.

La pretensión heideggeriana en la verdad histórica de la edición de su obra se ve aquí puesta en tela de juicio ya que el título del documento 166 confunde al lector datando el texto de 1938. Además, y esto es esencial, las dos frases que fueron agregadas no conciernen únicamente a la forma sino también al contenido, pues sugieren una crítica a la técnica que sería en sí una crítica con respecto al régimen. Así, incluso el volumen que prometía "proporcionar una nueva base textual a la controversia"[43] y que pasa por ser la prueba de la honestidad de Heidegger, no le hace justicia a la verdad histórica.

El germanista Silvio Vietta sostuvo el punto de vista según el cual ese cuarto suplemento suprimido de Heidegger debía ser leído como una crítica a la dominación de un pensamiento calculador, y que en el fondo era una "notable *auto-crítica*".[44] Si tal es el caso, ¿por qué Heidegger, quien en los primeros años de la posguerra buscaba liberarse del estigma del nazismo y que hizo un llamado precisamente al texto de esta conferencia, no publicó ese suplemento? Además, la lectura que hace Vietta es incorrecta. Efectivamente, el suplemento en cuestión dice: "Fue deliberada *(wissentlich)* la manera en que este discurso [el discurso del rectorado – S. K.] no tomó en cuenta a la Edad Moderna".[45] Mas Vietta transcribió: "Es por razones científicas *(wissenschaftlich)* por lo que este discurso no toma en cuenta la Edad Moderna"[46]

---

[43] R. Mehring, "Von der Universitätspolitik zur Editionspolitik. Heideggers politischer Weg", en *Heidegger und der Nationalsozialismus II*, editado por A. Denker u. H. Zaborowski, Karl Alber, Freiburg/München, 2009, pp. 298-315, aquí p. 304.

[44] Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1989, p. 32.

[45] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript)*, p. 16, lado derecho. GA 16, 349: "Denn jene Redeistein wissentliches Überspringen der Neuzeit […]".

46 Silvio Vietta, *Heideggers Kritikam Nationalsozialismus*, p. 32.

y aporta el argumento según el cual Heidegger concede en 1938 una omisión científica y, por consiguiente, revisa una posición que defendía aún en 1933. No obstante, Heidegger dijo otra cosa totalmente distinta: el discurso del rectorado, "deliberadamente" y, por lo tanto, conscientemente, no toma en cuenta la Edad Moderna. Esto corresponde a lo dicho en la frase precedente, esto es, a que la conferencia de 1938 "no contradice lo que dice y exige 'La autoafirmación de la Universidad Alemana (1933)'",[47] lo cual es confirmado algunas líneas más adelante: "la posición 'metafísica' de fondo" del discurso del rectorado "*es la misma* […] que aquella sobre la cual reposa la meditación presente".[48] El subrayado en el manuscrito, que pone en evidencia la identidad de las posiciones en ambos discursos, no está presente en el volumen 16 de las obras completas.

De este modo, la lectura precisa del cuarto suplemento, tal y como Heidegger lo formuló en 1938, no deja aparecer ningún distanciamiento en relación a la posición de 1933. El hecho de que "este discurso […] no se detenga en la esencia de la ciencia moderna y, por lo tanto, en Descartes"[49] no es una omisión reconocida ulteriormente; está, por el contrario, justificada por el hecho de que en la época del discurso del rectorado lo importante era, ante todo, invocar "una ciencia futura […] que sea de nuevo un saber". "Aquí, al contrario" (por lo tanto en la conferencia de 1938), "se trata de la ciencia del presente destinada manifiestamente a existir todavía más tiempo y que disolvió el saber en ciencia".[50]

---

[47] Véase Anexo para la versión original.

[48] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl.* ***Weltbildes (Vortragsmanuskript).***

[49] Véase Anexo para la versión original.

[50] *Idem.*

¿Por qué Heidegger, en junio de 1938, puso el acento en la "ciencia del presente" *(gegenwärtige Wissenschaft)*? ¿Fue acaso, ya que no dejó de repetirlo después de la guerra, porque comprendió con el tiempo que la ciencia del futuro, tal y como la deseaba en 1933 para el pueblo alemán, no era posible en esta Alemania donde el racismo y el terror eran omnipresentes? Es poco probable, pues en el discurso del rectorado señalaba que "la configuración de la esencia originaria de la ciencia"[51] no se realizaría a corto plazo, ya que "si los griegos necesitaron tres siglos para simplemente situar en tierra firme y en camino seguro la *pregunta* qué es saber, con mayor razón no podemos *nosotros* pensar que el esclarecimiento y desarrollo de la esencia de la Universidad alemana se consiga en este semestre o el próximo".[52]

## Del "trabajador y soldado" en 1938 al "técnico" en 1950

El cuarto suplemento confirma pues que, en 1938, las posiciones sostenidas en el discurso del rectorado son aún aceptadas y lo son sin restricción; también evidencia una importante divergencia entre el manuscrito de la conferencia y la publicación de posguerra. En ésta se dice que la ciencia moderna "acuña otro tipo de hombres". El "sabio" *(der Gelehrte)* desaparece y es reemplazado por "el investigador *(der Forscher)*

---

[51] GA 16, 115: "Die Ausgestaltung jedoch des ursprünglichen Wesens der Wissenschaft", AUA, p. 17.

[52] GA 16, 115: "Wenn aber die Griechen drei Jahrhunderte brauchten, um auch nur die Frage, was das Wissen sei, auf den rechten Boden und die sichere Bahn zu bringen, dann dürfen wir erst recht nicht meinen, die Aufhellung und Entfaltung des Wesens der deutschen Universität erfolge im laufenden oder kommenden Semester". AUA, p. 17.

que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos [...] los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso". Una serie de antítesis ilustran esta sustitución: "investigador" *vs.* "erudito", "conferencias" y "congresos" *vs.* "bibliotecas", "carácter riguroso" *vs.* "el romanticismo cada vez más inconsistente y vacío de la erudición y la universidad".[53]

De esta manera se expresa la aparición de un nuevo tipo de hombre: "El investigador [que] se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial".[54] No obstante, en el manuscrito dice: "El científico se impulsa a *sí mismo,* y esto necesariamente en el entorno de la figura esencial del trabajador y del soldado".[55]

Según Vietta, quien conocía el manuscrito de la conferencia, esta divergencia entre el manuscrito y la publicación de posguerra vendría a ser la expresión de una crítica de Heidegger con respecto a "la tendencia propia al fascismo de meter en cintura, cosa que lleva a cabo por la normalización, la militarización y la determinación del hombre en tanto que 'trabajador'".[56] Ahora bien, según el discurso del rectorado, al cual Heidegger se refiere explícitamente en 1938, "servicio militar", "servicio de trabajo" y "servicio de saber" son "*una* única fuerza

---

[53] GA 5, 85: "Die entscheidende Entfaltung des neuzeitlichen Betriebcharakters der Wissenschaft prägt daher auch einen anderen Schlag von Menschen Der Gelehrte verschwindet. Er wird abgelöst durch den Forscher, der in Forschungsunternehmungen steht. Diese und nicht die Pflege seiner Gelehrsamkeit geben seiner Arbeit die scharfe Luft [...] die immer dünner und leerer werdende Romantik des Gelehrtentums und der Universität [...]". EIM, pp. 70-71.

[54] GA 5, 85: "Der Forscherdrängt von sich aus notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Technikers im wesentlichen Sinne".

[55] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript)*, p. 15, lado izquierdo: "Der 'Wissenschaftler' drängt *von sich aus* notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Arbeiters und des Soldaten".

[56] Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus*, p. 36.

conformadora",[57] los tres servicios siendo de igual importancia. La unidad de los tres "servicios del pueblo" *(Volksdienst)* resulta de lo que conforma la "esencia de la ciencia"[58] en el sentido griego como aceptación del destino. La concepción heideggeriana de la ciencia resulta de la idea de una aceptación firme del destino del pueblo *(Volk)* así como de la convicción de que, a fin de cuentas, las "últimas necesidades y apremios de la existencia del pueblo y del Estado"[59] son las mismas para todos los miembros del pueblo. En tanto en cuanto nadie tiene por qué alejarse del "mundo histórico y espiritual del pueblo", el servicio del saber no es separable del servicio del trabajo ni del servicio militar. El servicio del trabajo debe supuestamente reforzar el vínculo de la "comunidad del pueblo". El servicio militar, por su parte, asegura el "honor y el destino de la nación entre los demás pueblos".[60] De este modo, rechazar el servicio militar significa rechazar el destino de la nación y constituye, de este modo, un comportamiento "inauténtico".

La parte siguiente de la conferencia muestra que la vinculación, en 1938, del investigador con el trabajador y con el soldado no es en modo alguno expresión de una crítica con respecto a la nazificación *(Gleichschaltung),* sino más bien

---

[57] GA 16, pp. 115-116: "[…] daß die deutsche Universität nur dann zur Gestalt und Macht kommt, wenn die drei Dienste – Arbeits-, Wehr- und Wissensdienst – ursprünglich zu einer prägenden Kraft sich zusammenfinden". AUA, p. 17.

[58] GA 16, 115: "Die Ausgestaltung […] des ursprünglichen Wesens der Wissenschaft […]". AUA, p. 17.

[59] GA, p. 115: "[…] sind Lehrer und Schüler auch schon von *denselben* letzten Notwendigkeiten und Bedrängnissen des volklich-staatlichen Daseins umgriffen". AUA, p. 16.

[60] GA 16, p. 113: "Die erste Bindung ist die in die Volksgemeinschaft […] Die *zweite* Bindungist die an die Ehre und das Geschick der Nation inmitten der anderen Völker". AUA, p. 14.

una descripción positiva de la realidad alemana y, por lo tanto, del movimiento nacionalsocialista.

## Modernidad auténtica *vs.* modernidad inauténtica

La "investigación", la cual es, según Heidegger, una forma específicamente moderna de conocimiento, se caracteriza por su enfoque objetivo de la naturaleza. Siguiendo ese modelo de conocimiento, la naturaleza no *es* más que cuando es objeto. A través de esta forma de conocimiento, el hombre moderno, o incluso "el hombre que calcula" (GA 5, 87: *der rechnende Mensch*; EIM, 72), transforma la naturaleza en objeto con el fin de dominarla. Cosificar la naturaleza la vuelve disponible o incluso utilizable. Esta forma de conocimiento, esta "representación" específicamente moderna, es descrita por Heidegger como una relación de fuerza respecto de la naturaleza, lo que aparece a través del *pathos,* cada vez más marcado, del llamado a la acción, así como en la expresión "conquista del mundo como imagen",[61] empleada hacia el final del texto.

La transformación del hombre en sujeto está estrechamente ligada a la relación "de representación" o incluso "objetiva" con el mundo, relación calificada como de "imagen del mundo" por Heidegger, quien busca aclarar esta formulación central aplicando lo que llama la "escucha del lenguaje". Precisa que no es tanto la connotación de la representación lo que importa en el concepto, sino más bien la significación del mundo "en tanto que sistema". Heidegger muestra su interés en el sexto suplemento en la relación entre la "re-presentación" y el carácter sistemático propio de lo que es represen-

---

[61] GA 5, p. 94: "Die Eroberung der Welt als Bild". EIM, p. 77.

tado: "Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no sólo en el pensamiento". Ahora bien, aparece aquí que el conferencista no rechaza el sistema moderno *como tal,* sino únicamente "la posibilidad de la degeneración *(die Entartung)* hacia la exterioridad de un sistema que simplemente ha sido fabricado y ensamblado".[62]

Es necesario poner esta importante distinción en relación con otra distinción que se encuentra en el segundo suplemento: "El término de empresa *(Betrieb)* no debe ser tomado en un sentido peyorativo", ya que se debe, explica Heidegger, distinguir a la "empresa" *(der Betrieb)* de la "pura empresa" *(reiner Betrieb),* o incluso de la "empresa oficiosa" *(Betriebsamkeit).* Sólo estas dos últimas deben ser "combatidas siempre" y no la empresa como tal.[63] En este sentido, no es el hombre moderno –el investigador– como tal quien es criticado.

La adhesión de Heidegger a la Edad Moderna se expresa a través de otra divergencia entre el manuscrito y la conferencia; se sitúa alrededor del segundo tercio de la conferencia. Heidegger recapitula allí brevemente su argumentación y regresa al punto de partida de la reflexión que acaba de desarrollar. ¿Por qué lleva a cabo él, el conferenciante, estos análisis sobre la Edad Moderna? En 1938 el pasaje fue formulado de este modo: "¿Pero por qué razón nos preguntamos por una

---

[62] GA 5, p. 101: "Wo die Welt zum Bild wird, kommt das System, und zwar nicht nur im Denken, zur Herrschaft. Wo aber das System leitend ist, besteht auch immer die die Möglichkeit der Entartung in die Äußerlichkeit des nur gemachten und zusammengestückten Systems". EIM, p. 82.

[63] GA 5, p. 97: "Das Wort Betrieb ist hier nicht im abschätzigen Sinn gemeint. Weil aber die Forschung im Wesen Betrieb ist, erweckt die stets mögliche Betriebsamkeit des bloßen Betriebs zu gleich den Anschein höchster Wirklichkeit, hinter der sich die Aushöhlung der forschenden Arbeit vollzieht [...] Der bloße Betrieb muß jederzeit bekämpft werden, gerade weil die Forschung im Wesen Betrieb ist". EIM, p. 79.

‘imagen del mundo’ al interpretar una época? ¿Es cosa de uno mismo? Ciertamente, en la medida en que *nosotros* tenemos una forma moderna de pensar. ¿Pero qué es una imagen del mundo? Aparentemente una imagen ‘del’ mundo”.[64]

Ahora bien, en la conferencia dice:

> Pero ¿por qué nos preguntamos por la imagen del mundo a la hora de interpretar una época histórica? ¿Acaso cada época de la historia tiene su propia imagen del mundo de una manera tal que incluso se preocupa ya por alcanzar dicha imagen? ¿O esto de preguntar por la imagen del mundo sólo responde a un modo moderno de representación de las cosas?
>
> ¿Qué es eso de una imagen del mundo? Parece evidente que se trata de eso: de una imagen del mundo”.[65]

En la publicación de posguerra, Heidegger suprime la referencia personal. En lugar de “nosotros”, emplea la expresión “modo moderno de representación”, lo cual produce una descripción más neutra y distante; pero sobre todo, borra su adhesión a la Edad Moderna y a ese “modo de ser hombre”.[66]

La distinción entre modernidad auténtica y falsa lleva aparejada una argumentación chauvinista. Mientras que en

---

[64] Hoja 20, lado izquierdo: “Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem ‘Weltbild’? Ist das denn selbstverständlich? Allerdings – sofern wir eben neuzeitlich denken. Was ist das nun – ein Weltbild? Offenbar ein Bild ‘von’ der Welt”.

[65] GA 5, pp. 88-89: “Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem Weltbild? Hat jedes Zeitalter der Geschichte sein Weltbild und zwar in der Weise, daß es sich jeweils um sein Weltbild bemüht? Oder ist es schon und nur die neuzeitliche Art des Vorstellens, nach dem Weltbild zu fragen ? Was ist das – ein Weltbild ? Offenbar ein Bild von der Welt”. EIM, p. 73.

[66] GA 5, p. 92: “[die] Art des Menschseins”. EIM, p. 75.

1938 Heidegger atribuía a los idealistas alemanes "grandeza" y "sistemática",[67] esta grandeza le es negada a Descartes, al cual atribuye, por el contrario, una "degeneración hacia la exterioridad". Tal y como lo señala Cornelia Schmitz-Bernings, "la connotación particular" del término "degeneración" durante el nazismo pertenece únicamente "al contexto de acción en el cual esta expresión es empleada", mientras que, antes del periodo del nazismo, las "hipótesis de una degeneración biológica o cultural" reposaban en "experiencias de pensamiento más o menos utópicas", éstas "legitimaron durante el nazismo leyes y medidas políticas".[68] Heidegger, quien abogaba por un buen empleo de las palabras o, como lo formula de manera más polémica Robert Minder, "que enarbolaba las palabras cual ostensorios",[69] estaba al corriente de las leyes pretendiendo impedir la 'degeneración'. Estas leyes fueron promulgadas muy pronto, entre 1933 y 1935; la 'ley' para la protección de la sangre *(Blutschutzgesetz)* de septiembre de 1935, no por ser la más tristemente célebre es, sin embargo, la única. Que Heidegger escogiera emplear el término "Entartung", el cual se vincula con una fuerte connotación racista en la Alemania de 1938, plantea una cuestión inquietante que concierne a todos sus textos escritos durante la época

---

[67] GA 5, p. 101: "Die in sich verschiedene Einzigartigkeit der Systematik bei Leibniz, Kant, Fichte, Hegel und Schelling […] Ihre Größe […]". EIM, p. 82.

[68] Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 2007, p. 181. Es sorprendente que el joven Jürgen Habermas, quien en 1953 reaccionó de manera crítica contra la publicación del curso impartido por Heidegger durante el verano de 1935 *(Einführung in die Metaphysik),* empleara a su vez ese término sin comentarlo. Véase J. Habermas, "Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935", en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Fráncfort, 1981, S. 65-72, aquí p. 68.

[69] Robert Minder, "Heidegger und Hebeloder die Sprache von Meßkirch", en *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Insel, Fráncfort, 1983 [1968], S. 234-294, p. 234.

del nazismo, la de la concepción heideggeriana de la relación entre "espíritu" *(das Geist)* y "espada" *(das Schwert)* (GA 40, 51, véase la nota 109 para el contexto de la cita).

En el sexto suplemento, donde se habla de los "valores" y su rol para "la interpretación moderna de lo ente, hay otra divergencia entre el manuscrito y la publicación después de la guerra. Ésta confirma que la interpretación propuesta por Heidegger de la Edad Moderna es a la vez chauvinista y discriminatoria, pues "el pensamiento de Nietzsche permanece preso de la idea de valor" *(die Wertvorstellung),* siendo actualmente importante apoderarse de su pensamiento "con independencia de la noción de valor" (GA 5, 102; EIM, 83). En "La época de la imagen del mundo" dice esto al respecto: "Sólo cuando se consigue comprender el pensamiento de Nietzsche con independencia de la noción de valor, llegamos al punto desde el que la obra del último pensador de la metafísica se convierte en una tarea del preguntar y la hostilidad de Nietzsche contra Wagner se comprende como una necesidad de nuestra historia".[70]

Originalmente había pronunciado el pasaje siguiente:

> Cuando finalmente comprendamos el pensamiento de Nietzsche, independientemente de la idea del valor, solamente los alemanes llegaremos a un lugar a partir del cual la obra de nuestro último gran pensador de la metafísica se convertirá en una tarea de cuestionamiento; sólo entonces comprenderemos tanto su hosti-

---

[70] GA 5, p. 102: "Erst wennesgelingt, Nietzsches Denken unabhängig von der Wertvorstellung zu begreifen, kommen wir auf einen Standort, von dem aus das Werk des letzten großen Denkers der Metaphysik eine Aufgabe des Fragens und Nietzsches Gegnerschaft gegen Wagner als die Notwendigkeit unserer Geschichte begreif bar wird".

lidad con respecto a Wagner como *la* necesidad más alemana de nuestra historia.[71]

Cuando se refiere en 1938 a Nietzsche, Heidegger emplea una terminología que no se distancia del culto nazi dedicado al autor del *Zarathustra,* y en efecto, presenta a éste como el último gran pensador de los alemanes. Igualmente es difícil percibir una crítica de la concepción nazi de Nietzsche cuando está en cuestión *la* "necesidad alemana" por excelencia.

## La confrontación con lo "más extranjero y lo más difícil"

La interpretación chauvinista de la Edad Moderna está en oposición con la afirmación hecha hacia la mitad de la conferencia según la cual Descartes vendría a ser el fundador del pensamiento moderno y según la cual "toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, estaría bajo el dominio de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes" (GA 5, 87; EIM, 72). En el cuarto suplemento de "La época de la imagen del mundo" se precisa que, desde Leibniz, "el pensamiento alemán" no rebasó "de ninguna manera" la "posición cartesiana fundamental", sino que, al contrario, "la despliega" y la "consolida".[72] En general, estos pasajes fueron compren-

---

[71] "Erst wennesgelingt, Nietzsches Denken unabhängig von der Wertvorstellung zu begreifen, kommen die Deutschen auf einen Standort, von demausihnen das 'Werk' ihres letzten großen Denker seine Aufgabe des Fragens und seine Gegenerschaft gegen Wagner als die deutscheste Notwendigkeit unserer Geschichte begreif bar wird".

[72] GA 5, p. 99: "Erstmals wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens in der Metaphysik des Descartes bestimmt" (GA 5, 87), frase que hay que poner en relación con la

didos según la interpretación que da Heidegger después de la guerra: el pensamiento alemán es en el fondo un hípercartesianismo que Heidegger criticaría de manera indirecta pero firme. Sin embargo, la relación que Heidegger mantiene con la Edad Moderna no es una "negación" (GA 5, 97: *Verneinung;* EIM, 79), sino una "superación" (GA 5, 100: *Überwindung;* EIM, 84) o incluso una "resolución" (GA 5, 97: *Austrag;* EIM, 79). Si se aplica la recomendación de Heidegger de sentir y poner en evidencia "la fuerza originaria de su nombre",[73] entonces la "negación" va junto con la separación, mientras que la "superación" o la "finalización del término" conllevan la incorporación y el desarrollo ulterior.

En 1937 Heidegger demostró en su artículo "Caminos de explicación" *(Wegezur Aussprache)* que su crítica no apuntaba hacia la Edad Moderna como tal, sino a sus formas no alemanas y, en particular, a su forma romana. Este texto fue publicado en 1983, en el volumen 13 de las obras completas, sin que fuera precisado que este texto fue publicado originalmente en 1936, en el *Jahrbuch der Stadt Freiburg am Breisgau*, entrega que llevaba el título *Alemannen land. Von Volkstum und Sendung*. Según Dominique Janicaud, en ese texto Heidegger "lanzó las bases de un diálogo relativamente equilibrado" y se trataba de un "mensaje digno".[74] En una reunión de la Sociedad Francesa de Filosofía, Emmanuel Faye llamó debidamente la atención acerca del estatuto y el

---

frase siguiente: "Die wesentlichen Verwandlungen der Grundstellung Descartes, die seit Leibniz im deutschen Denkenerreicht wurden, überwindendiese Grundstellung keines wegs. Sieentfalten erst ihr emetaphysische Trageweite […] Sieverfestigen mittelbar die Grundstellung Descartes […]", EIM, p. 80.

[73] GA 5, p. 92: "Die ursprüngliche Nennkrafther aus spüren". EIM, p. 75.

[74] Véase *Boletín de la sociedad francesa de filosofía*, núm. 3 (jul-sep), 2002, p. 34, y también Dominique Janicaud, *Heidegger en Francia,* Albin Michel, París, 2001, p. 51.

contenido dudoso de dicho texto.[75] Víctor Farías fue el primero, antes de Faye, en examinar de manera relativamente detallada el contexto histórico y en acentuar el carácter "völkisch" de esta obra colectiva. Llegó a la siguiente conclusión: "El diálogo al cual Heidegger invita a los franceses planteó las bases de una relación (no dialéctica) entre amo y esclavo".[76] En efecto, nociones como "concordar" (GA 13, 15: *Verständigung*) y "diálogo creativo" (*ibid.: schaffendes Wechselgespräch*) disimulan mal que, en realidad, se trata de hacerles aceptar a los franceses su inferioridad histórica y espiritual. En el esfuerzo por "concordar" importa ante todo, según Heidegger, que cada pueblo se apodere "de lo que le pertenece" y que le permita "adherirse progresivamente a su destino histórico". Entonces, importa que un pueblo se apodere de la tarea que le asignó la historia y que determina su rango, y Heidegger conmina a "mantenerse de forma madura y firme en la esencia del rango propio".[77] Pero ¿qué se ha de entender por "el rango de los franceses" y el "rango de los alemanes?" El mensaje es indirecto, pero una lectura precisa ofrece una respuesta inequívoca: sólo los alemanes pueden apoderarse de lo que realmente importa: la historia.

La cuestión sobre la superación *(Überwindung)* entra en relación con la de la confrontación *(Auseinandersetzung).* ¿Cómo comprender que Leibniz, en efecto –"uno de los más alemanes entre los pensadores alemanes"–, esté "permanen-

---

[75] Véase *Boletín de la sociedad francesa…, op. cit.,* p. 34-35. Véase igualmente E. Faye, "El pensamiento metafísico de Descartes y su interpretación por Heidegger", *¿Hay una historia de la metafísica?,* editado por C. Y. Zarka, PUF, París, 2005, pp. 263-301.

[76] Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, p. 311.

[77] GA 13, p. 15: "Das Eigenst[e] eines Volkes"; GA pp. 13, 16: "In seine geschichtliche Sendunghin ein wächst" et "gewachsen[e] Entschiedenheit des Sichhalten sim eigenen wesentlichen Rang".

temente guiado por la confrontación con Descartes?"[78] Según Heidegger, "el conocimiento moderno de la naturaleza", llevado a cabo por "el pensador francés" (GA 13, 19) Descartes, es "lo que pertenece propiamente" (GA 13, 15) a los franceses. De la analogía establecida hacia el final del artículo con la confrontación entre los griegos y los asiáticos destaca que en la medida en que "el conocimiento metafísico de la esencia de la historia" pertenece a los alemanes, la confrontación de Leibniz con Descartes es una confrontación con "lo más extranjero y más difícil" (GA 13, 21). Aunque la confrontación de los pensadores alemanes con "los principios de la filosofía francesa moderna" (GA 13, 19) no sea originalmente alemana, no es menos necesaria para la realización de la esencia alemana. Será gracias a la "confrontación a la vez áspera y creativa con lo que le es más extraño y más difícil" como el pueblo alemán, así como antes los griegos, conquiste "su carácter único y su grandeza".[79] Esto hay que relacionarlo con el curso impartido en 1935 en el cual la "confrontación" hace "a unos parecer Dioses y a otros simplemente hombres […] de unos hace seres libres y de los otros esclavos".[80]

En la conferencia de 1938, Heidegger opone de manera no menos implícitamente insidiosa a Descartes y, de manera más amplia, a la romanización, con el idealismo alemán. Su conferencia invita a los alemanes a ser en un sentido moderno un "pueblo" con Nietzsche y Hölderlin. Sólo los alemanes –"el

---

[78] GA 13, p. 19: "Einer der deutschesten Denker der Deutschen" ist "ständiggeleitet […] von seiner Auseinandersetzung mit Descartes".

[79] GA pp. 13, 21: "[Die] Einmaligkeit und Größe" et "[die] schärfst[e], aberschöpferisch[e] Auseinandersetzung mit dem ihm Fremdesten und Schwierigsten".

[80] GA pp. 40, 66: "Sie [die Auseinandersetzung, S.K.] läßt […] die einen als Göttererscheinen, die anderen als Menschen, die einen stelltsie her (aus) als Knechte, die anderenaber als Freie".

pueblo que, entre sus numerosos vecinos, es el pueblo más amenazado y, a fin de cuentas, el único pueblo que es propiamente metafísico"–[81] son capaces de evitar la "caída" (GA 5, 92: *Ausgleiten*; EIM, 76) y la "degeneración" (GA 5, 101: *Entartung;* EIM, 82). Este tipo de afirmaciones contradicen la apreciación de Franco Volpi quien, ciertamente, llamó debidamente la atención sobre el hecho de que "después de la toma de poder por el nazismo, la cuestión sobre el humanismo romano dejó de ser una cuestión únicamente filosófica y neutra: adquirió una importancia política",[82] pero que concluía, no obstante, con una advertencia: en la medida en que Heidegger insiste en el carácter filosófico de sus avances, "sería […] fatal confundir la argumentación filosófica heideggeriana con la propaganda pangermanista".[83] No obstante, el análisis precedente muestra que un vocabulario y una argumentación filosófica pueden reforzar una propaganda política de manera implícita y firme a la vez.

## El combate contra las formas inauténticas de la subjetividad

Heidegger aborda la cuestión de la actitud que hay que tener hacia la Edad Moderna después de haber mostrado que la "representación" caracteriza su esencia. Decir que la relación entre Heidegger y la modernidad es ambivalente y nacionalista no tiene nada de exagerado. En efecto, Heidegger no

---

[81] GA pp. 40, 41: "Unser Volk erfährtals in der Mittestehend den schärfsten Zangendruck, das nach barreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk".

[82] Franco Volpi, "Heidegger et la romanité philosophique", *Revue de métaphysique et de morale* 3, 2001, pp. 5-18, aquí p. 10.

[83] *Ibid.,* pp. 8-9.

se opone a la Edad Moderna como tal, sino únicamente a la "posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en el sentido del individualismo". En tanto que es sujeto, el hombre tiene la opción de ser auténtico o inauténtico. Una divergencia importante lo prueba; así, nos dice en "La época de la imagen del mundo":

> Es sólo porque el hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial, y en la medida en que eso ha ocurrido, por lo que a partir de entonces hay que plantearle la pregunta expresa de un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o el Nosotros de la sociedad, si quiere ser como individuo o como comunidad, si quiere ser una persona dentro de la comunidad o un mero miembro de un grupo dentro de un organismo, si quiere y debe ser como Estado, nación y pueblo o como la humanidad general del hombre moderno, si quiere y debe ser el sujeto que ya es en tanto que ser moderno. Sólo allí en donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo. Pero, del mismo modo, sólo allí en donde el hombre permanece sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo *y a favor* de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho.[84]

---

[84] GA 5, p. 92: "Nur weil und insofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjektge mordenist, mußes in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Fragekommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkürlos gelassene Ich oder als das Wir der Gesellschaft, ob der Mensch als Ein zelneroder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenglied in der Körperschaft, oder als Staat und Nation und als Volk oder als die allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen das Subjektsein will und muß, das er *als* neuzeitlichesWesen*schon*ist. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjektist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des Subjektivismus im Sinne des Individualismus. Aberauch nur da, wo der Mensch Subjekt *bleibt*, hat der ausdrückliche Kampf gegen den Individualis-

La alternativa formulada por Heidegger en 1950 es por un lado: "Yo", "individuo", "simple miembro de un grupo en el marco de un cuerpo", "Humanidad general del hombre moderno"; y por el otro: "el Nosotros de la sociedad", "comunidad", "personalidad en el marco de la comunidad", "Estado", "Nación", "Pueblo". Sin embargo, originalmente, el pasaje en cuestión decía:

> Sólo porque –y en medida en que– el hombre se ha convertido, de forma insigne y esencial, en sujeto, debe, por consiguiente, plantearse la cuestión de saber si quiere ser un Yo reducido a su indeterminación, abandonado a lo arbitrario, o bien un Nosotros de la Sociedad; si quiere y debe estar solo o bien formar parte de una comunidad, o bien ser un simple miembro del grupo en el marco de un cuerpo: si quiere y debe existir como Estado, Nación o bien como Pueblo; si quiere y debe ser el *Sujeto* en tanto que ser moderno, ya lo *es*. Sólo en la medida en que el hombre es ya esencialmente sujeto existe la posibilidad del derrape en los perjuicios del 'subjetivismo' en el sentido del 'individualismo', y al mismo tiempo sólo en tanto que el hombre permanece como sujeto adquiere sentido el combate *contra* el 'individualismo' *y a favor de* la comunidad en tanto que campo y objetivo de todo esfuerzo y de toda especie de utilidad.[85]

---

mus und für die Gemeinschaft als das Ziel feldalles Leistens und Nutzens einen Sinn". EIM, p. 76.

[85] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript)*, p. 26, lado izquierdo: "[…] ober als Staat und Nation oder als Volk das Subjektsein will und muß, daßer als neuzeitliches Wesenschonist. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjektist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des 'Subjektivismus' im Sinne des 'Individualismus'. Aberauchnur da, wo der Mensch Subjektbleibt, hat der ausdrückliche Kampf gegen den 'Individualismus' und für die Gemeinschaft als das Ziel feldalles Leistens und Nutzens neuen Sinn".

En aquella época, la alternativa no era "Estado", "Nación", "Pueblo" o "Humanidad general del hombre moderno", sino "Estado", "Nación" o "Pueblo". El "combate explícito *contra* el individualismo", que es una cuestión relativa a la subjetividad, no es una mera descripción factual neutra. Heidegger toma aquí una posición "a favor de la comunidad en tanto que campo y objetivo de todo esfuerzo y de toda especie de utilidad"[86] en el marco de la Edad Moderna. Las marcas gráficas (subrayados) indican la adhesión del autor.

Será en otra divergencia donde la desviación entre el contenido del manuscrito y la publicación ulterior se manifieste más. Se trata del undécimo suplemento del manuscrito, que en "La época de la imagen del mundo" corresponde al duodécimo suplemento. Después de que "lo gigantesco" (GA 5, 95: *das Riesenhafte*; EIM, 77) fuera presentado como un síntoma de la Edad Moderna, se puede leer en *Caminos de Bosque*: "El americanismo es algo europeo. Es un subgénero *(Abart),* aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico".[87]

Pero originalmente Heidegger lo dijo de este modo:

> El americanismo no es más que la desviación precipitada de lo gigantesco, de un gigantesco aún sin punto de unión, es decir, que

---

[86] *Idem*.

[87] GA 5, p. 112: "Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch außerhalb des metaphysischen Bereichs". EIM, p. 90.

> no surge en absoluto de la esencia metafísica, cargada y reunida, de la Edad Moderna. Además, el pragmatismo es la "justificación" aún más precipitada y superficial de este proceso. Por esto, al día de hoy, es necesario continuar combatiendo al "americanismo", con el fin de proteger el despliegue de la esencia de la ciencia en tanto que búsqueda de la "empresa activa" *(Betriebsamkeit);* con el fin de *contrarrestar (abwehren)* la amenaza ejercida sobre la ciencia por sus propios perjuicios.[88]

En la primera versión, Heidegger defendía cierta manera de ser sujeto en la lucha contra las otras formas de subjetividad. Los "abusos" (GA 5, 92: *das Unwesen*; EIM, 76), la "degeneración" (GA 5, 101: *Entartung;* EIM, 82) y el "subgénero" (GA 5, 112: *Abart;* EIM, 90) no designan a la Edad Moderna como tales, sino a *cierta* forma de la modernidad. Son los alemanes quienes, al contrario del "americanismo", llevan en ellos "la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna" (GA 5, 112; EIM, 90). Aquí hay ya un eco del curso del semestre de verano de 1937, titulado *La posición fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental: el eterno retorno de lo mismo.* En este curso, Heidegger calificaba "la posición metafísica fundamental de Nietzsche" como "finalidad de la metafísica". Esta lleva a cabo "la más importante y profunda acumulación, es decir, el cumplimiento de las posiciones fundamentales de la filosofía

---

[88] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript)*, p. 28, lado derecho: "Der 'Amerikanismus' ist ja selbst nur die voreilige Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Und der 'Pragmatismus' ist die noch voreiligere und oberflächliche 'Rechtfertigung' dieses Vorgangs. Deshalb muß der 'Amerikanismus' auch heute noch bekämpft werden, gerade um die reine Wesensentfaltung der Wissenschaft als Forschung vor der 'Betriebsamkeit' zu schützen und so die Bedrohung der Wissenschaft durch ihr eigenes Unwesen *abzuwehren*".

occidental desde Platón" y ahora lo importante es que la metafísica de Nietzsche permanezca en una "posición metafísica fundamental que sea verdaderamente influyente".[89]

El pueblo alemán se mantiene a la vanguardia de la Edad Moderna y por ello debe, a partir de esta posición de vanguardia, combatir las potencias que no se encuentran a la altura de la Edad Moderna. Le corresponde a Alemania "desplegar nuevas fuerzas históricamente *espirituales* a partir del medio".[90] Por el contrario, los americanos son representantes de una "desviación precipitada" *(voreilige Abart)* de la Edad Moderna, lo que los pone en relación con la "degeneración", atribuida algunos párrafos atrás a Descartes. Al igual que en 1935, "la dimensión predominante [...] de la extensión y del número" no es como tal "algo indiferente o solamente entristecedor", sino al contrario "algo demoniaco",[91] y que debe ser combatido a cualquier precio; "actualmente es necesario" –es decir, en 1938– "continuar combatiendo el americanismo".[92]

---

[89] Martin Heidegger, "Die ewige Wiederkehr des Gleichen", *Nietzsche. I. Band*, vol. 6.1, GA, editado por B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 1996 (1961), semestre de verano de 1937, pp. 225-424, aquí p. 421. "Weil Nietzsches metaphysische Grundstellung in dem gekennzeichneten Sinne das Ende der Metaphysik ist, deshalb vollzieht sich in ihr die größte und tiefste Sammlung, d.h. Vollendung aller wesentlichen Grundstellungen der abendländischen Philosophie seit Platon und im Licht des Platonismus, in einer von daher bestimmten, aber selbst schöpferischen Grundstellung".

[90] GA 40, p. 42: "Die Entfaltung neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte".

[91] GA 40, pp. 49-50: "Die vorherrschende Dimension wurde die der Ausdehnung und der Zahl" [...]. Nunmehr ist dort [en los Estados Unidos de América y en Rusia, S.K.] die Vorherrschaft eines Durchschnitts des Gleichgültigen nicht mehr etwas Belangloses Belangloses und lediglich Ödes [...] Das ist der Andrang von Jenem, was wir das Dämonische (im Sinne des zerstörerisch Bösartigen) nennen".

[92] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript)*, p. 28.

En 1950, la formulación cambió. El "algo europeo" (GA 5, 112: *etwas Europäisches*; EIM, 90) que Heidegger agregó *a posteriori* en el duodécimo suplemento no es un matiz accesorio; el texto es una versión significativamente alterada del mensaje tal y como fue inicialmente escrito. En 1938, Heidegger veía en "la ulterior configuración de la Edad Moderna".[93] Una tarea que correspondía a la Alemania nacionalsocialista en la lucha contra la "justificación precipitada y superficial"[94] del proceso moderno, en la lucha de un pueblo que, "situándose en medio", es "implacablemente exprimido".[95]

## La radicalización como superación de la modernidad

Todo lo dicho lleva a plantear la pregunta de lo que entiende Heidegger por "la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna" (GA 5, 112; EIM, 90). ¿No se podría objetar a la tesis según la cual Heidegger toma posición a favor de cierta subjetividad moderna, que tal adhesión no es compatible con el llamado a la "superación de la metafísica moderna o, lo que es lo mismo, de la metafísica occidental?"[96] Rüdiger Safranski trató de resolver esta aparente contradicción en "La época de la imagen del mundo" interpretando el texto como una descripción de las "tinieblas generalizadas". Según

---

[93] GA 5, p. 99: "Fernere Gestaltung der Neuzeit". EIM, p. 81.

[94] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript),* undécimo suplemento: "Voreiligere und oberflächliche Rechtfertigung".

[95] GA 40, p. 41: "Unser Volk erfährtals in der Mittestehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk".

[96] GA 5, p. 100: "Die Überwindung der neuzeitlichen und d.h. zugleich der abendländischen Metaphysik". EIM, p. 81.

Safranski, la descripción positiva del "pueblo" debe comprenderse como "después de todo, la mejor de las alternativas que dejan los estragos generalizados de la Edad Moderna"[97]. Apoya su interpretación sobre el pasaje del noveno suplemento de los *Caminos de Bosque*, en el cual "el subjetivismo del hombre" es identificado con el "imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado" y del cual Heidegger anuncia que la consecuencia será "el total dominio técnico de la tierra" (GA, 5, 111; EIM, 89). Safranski ignoraba que de esta manera se dejaba extraviar por la adición *a posteriori* de un pasaje que no figuraba en 1938 en el manuscrito de la conferencia. De este modo, se convertía en el testigo involuntario de la eficacia de una manipulación, es decir, de una modificación del texto de la conferencia de 1938 que no es identificable como tal.

Sin embargo, no es sólo la ausencia del noveno suplemento lo que contradice la interpretación según la cual la conferencia vendría a ser una crítica a la Edad Moderna. El análisis de la noción de "superación" *(Überwindung)* aquí es particularmente rico en enseñanzas. Heidegger insiste en el hecho de que la "superación" no es una "negación" (GA 5, 97: *Verneinung*; EIM, 79), pues reitera al final de su conferencia lo que ya había subrayado en el primer suplemento, enmarcando así su desarrollo: "El hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época".[98] Incluso las "visiones del mundo *(Weltanschauungen)* [...] que ya han ocupado las posiciones fundamentales

---

[97] Rüdiger Safranksi, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser, München, 2008 (1994), p. 345.

[98] GA 5, pp. 95-96: "Doch der Mensch wird dieses Verweigerte nicht einmal erfahren und bedenken können, solange er sich in der bloßen Verneinung des Zeitalters herumtreibt". EMI, p. 78.

extremas del hombre"[99] reposan sobre una manera moderna de pensar y actuar. La cuestión de la relación entre el presente y el pasado se plantea explícitamente: "Porque ¿cómo puede la consecuencia atacar al fundamento sobre el que se alza?"[100] Esta insurrección no es posible más que por una apropiación radical, tal es el mensaje de Heidegger aquí.

La conferencia de Heidegger se ve como una meditación cuya ambición es *preparar* la futura superación de la Edad Moderna. El cuarto suplemento (que corresponde al quinto suplemento del manuscrito) define sin ambages esta superación como "cuestionamiento originario" (GA 5, 100: *Ursprüngliches Fragen;* EIM, 81) de la verdad del Ser. La superación es el retorno hacia lo que no ha sido interrogado puesto que cae en el olvido: la cuestión del Ser. El primer aspecto de esta superación es consecuentemente el apoderamiento de un efecto que el hombre ya no percibe. La superación, tal como lo entiende Heidegger es, entonces, una especie de rehabilitación. La meditación que se pretende "llevada a término" supuestamente ha de situar "al pensamiento y la decisión en el campo de influencia de las fuerzas esenciales propias de esta Edad". La meditación sobre la verdad del Ser conduce por lo tanto hacia una intensificación de la época. Que la "transformación" moderna del hombre sea descrita como una "necesidad que emana del ser mismo", pone igualmente en evidencia que se trata aquí de defender una forma de alineamiento. Con esta adhesión, el alemán permanece sobre la "vía" y se mantiene así, en la "Historia".[101]

---

[99] GA 5, p. 94: "Denn auch jen[e], die bereits äußerste Grundstellungen des Menschen mit der letzten Entschiedenheit bezogen haben". EMI, p. 77.

[100] GA 5, p. 100: "Denn wie soll jemals die Folge gegen den Grund angehen können, auf dem sie steht?". EMI, p. 81.

[101] GA 5, p. 97: "Die Besinnung auf das Wesen der Neuzeit stellt das Denken und Entscheiden in den Wirkungskreis der eigentlichen Wesenskräfte

La radicalización de la adhesión constituye el secundo aspecto de la superación heideggeriana. La modernidad es, en efecto, descrita como estando "[de camino] hacia su consumación", o incluso como "total fusión [...] con lo evidente".[102] Se trata de un proceso considerado favorablemente, como lo muestra el undécimo suplemento del manuscrito (al cual corresponde el duodécimo suplemento en "La época de la imagen del mundo", pero de una forma ampliamente modificada). Heidegger aboga por "un despliegue puro de la esencia de la ciencia como investigación"[103] y por lo tanto, por un despliegue puro de la esencia de la Edad Moderna bajo la forma de una radicalización, de un "avivamiento" *(die Befeuerung)*[104] o incluso de una "fusión" (GA 5, 112: *die Einschmelzung*; EIM, 90). Cuando, al principio de la conferencia, Heidegger dirige su atención hacia la esencia moderna de la investigación, se sitúa en el nivel abstracto que contrasta con la insistente repetición de la palabra "combate" *(der Kampf)* hacia el final de la conferencia. "El fenómeno fundamental de la Edad

---

dieses Zeitalters [...] Ihnen gegenüber gibt es nur die Bereitschaft zum Austrag oder aber das Ausweichen in das Geschichtslose. Dabei genügt es jedoch nicht, z.B. die Technik zu bejahen oder aus der unvergleich wesentlicheren Haltung die 'totale Mobilmachung', wenn sie als vorhanden erkannt ist, absolut zu setzen [...] die Verwandlung des Menschen zu einer dem Sein selbst entspringenden Notwendigkeit werden läßt. Kein Zeltalter läßt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen. Diese wirft nur den Verneiner aus der Bahn". EMI, p. 79.

[102] GA 5, p. 112: "Denn jetzt vollzieht sich die Einschmelzung des sich vollendenden neuzeitlichen Wesens in das Selbstverständliche". EMI, p. 90.

[103] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript)*, p. 28: "Um die reine Wesensentfaltung der Wissenschaf tals Forschung vor der 'Betriebsamkeit' zu schützen".

[104] *Ibid.,* p. 15, lado izquierdo: "Der wirkende Einheitscharakter und somit die Wirklichkeit der Universität liegt jedoch nicht in einer von ihr ausgehenden, weil von ihr genährten und in ihr verwahrten geistigen Kraft der ursprünglichen Einigung und Befeuerung der Wissenschaften".

Moderna es la conquista del mundo como imagen".[105] La subordinada que completa esta frase en el manuscrito, y que fue suprimida en la publicación de posguerra, pone en evidencia que el término guerrero de "conquista" no debe ser tomado en sentido figurado: "conquista no es otra cosa que el combate para defender la predominancia del hombre";[106] en el manuscrito, el subrayado en rojo del término "combate" forma parte del énfasis guerrero del texto.

Sin embargo –cabría reponer–, ¿acaso no se perciben acentos críticos cuando está en cuestión "el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas?"[107] Lo 'gigantesco' no obstante, y que asegura la transformación de la cantidad en "una manera especialmente señalada de lo grande" (GA 5, 95: *ausgezeichnet[e] Art des Großen*; EIM, 78) no es en absoluto objeto de la crítica. Las diferentes formas de "violencia" atañen respectivamente a Estados Unidos de América, a Rusia y a Alemania. Ya hecho el llamado para combatir a los Estados Unidos, se ve mal cómo este pasaje podría ser una crítica al nazismo. Es importante aquí examinar el primer suplemento donde Heidegger hace un llamado a estar "preparado para llevar a cumplimiento" la época y donde agrega: "Pero para eso no basta con asentir a la técnica o plantear absolutamente la 'movilización total' –cuando

---

[105] GA 5, p. 94: "Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild". EMI, p. 77.

[106] Martin Heidegger, *Die Begründung d. neuzeitl. Weltbildes (Vortragsmanuskript)*, hoja 27, lado izquierdo: "Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild, welche Eroberung aber nur der Kampf ist um die Behauptung der Vorrangstellung des Menschen".

[107] GA 5, p. 94: "Für diesen Kampf der Weltanschauungen und gemäß dem Sinne dieses Kampfes setzt der Mensch die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel". EMI, p. 77.

ha sido reconocida como existente– a partir de una posición incomparablemente más esencial".[108]

La movilización total y la modelación por selección *(Züchtung)* no son condenadas. Por el contrario, deben, tal y como Heidegger lo formula en su curso de 1935, "ser fundadas en el espíritu", ya que "toda fuerza verdadera y belleza del cuerpo, toda salvaguarda y audacia de la espada" adquieren su "exaltación" por medio del espíritu, y sin éste no son más que meros esbozos".[109] Al igual que en el discurso del rectorado, el filósofo continuó en 1938 considerándose el portavoz de una realidad espiritual que ve en la "transformación del hombre" una "necesidad que brota del ser mismo" (véase la nota 101).

El hecho de que los pasajes de la publicación de posguerra donde está en cuestión la "movilización total" y la "modelación por la selección" hayan sido percibidos como una crítica y continúen en nuestros días siendo interpretados de este modo, se debe a que esta versión comprende otros pasajes relativos a la técnica que no figuran en el manuscrito. De este modo, en la enumeración de los fenómenos de la Edad Moderna que se encuentra al principio de la conferencia, falta la siguiente frase: "La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna".[110]

---

[108] Véase la nota 101 para la versión original alemana.

[109] GA 40, p. 51: "Denn alle wahre Kraft und Schönheit des Leibes, alle Sicherheit und Kühnheit des Schwertes, aber auch alle Echtheit und Findigkeit des Verstandes gründen im Geist und finden Erhöhung und Verfall nur in der jeweiligen Macht und Ohnmacht des Geistes".

[110] GA 5, p. 75: "Die Maschinentechnik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist". EIM, p. 63.

Ni la tesis según la cual la técnica es la característica más visible de la Edad Moderna, ni la de la identidad de fondo entre la técnica moderna y la metafísica moderna figuran en el texto que fue pronunciado en 1938 o en los suplementos de dicho texto. Por otra parte, es necesario recordar que la última frase del cuarto suplemento, que fue por primera vez hecho público en el volumen 16 de las "obras completas", está ausente también en el manuscrito (véase la p. 9 más arriba): "El concepto político de la ciencia no es más que una desviación *(Abart)* grosera que se presta a la confusión sobre la esencia de la ciencia moderna, ya que ésta es un modo de ser de la técnica" (GA 16, 349). Finalmente, el noveno suplemento, que falta en el manuscrito, es particularmente significativo por lo que hace a la cuestión sobre la técnica. Efectivamente, Descartes es presentado allí como el padre de la subjetividad moderna. La "uniformidad" (GA 5, 111: *Gleichförmigkeit;* EIM, 89) es el término central.

De este modo –y esto es decisivo– no encontraremos ni rastro de la presentación diferenciada de la subjetividad en la publicación de posguerra. Contrariamente, la técnica es allí descrita de manera perentoria como el instrumento de la búsqueda moderna y planetaria del poder. Para corroborar la interpretación heideggeriana de la Edad Moderna como crítica del nazismo, es por lo tanto común apoyarse en el anuncio agregado *ulteriormente* de un "total dominio técnico de la tierra" (GA 5, 111; EIM 89, véase la nota 16 para el contexto de la cita), así como en las demás modificaciones hechas por Heidegger y ya mencionadas.

Los anticipos que en el noveno suplemento hace Heidegger sobre la nivelación van más allá de una nivelación de las tesis que sostuvo en 1938; estos anticipos constituyen un aspecto central de la reinterpretación que acabará transformando el discurso de 1938 en su estricto contrario…

## Hacia un enfoque filológico

En su conferencia de 1938, Heidegger llama la atención sobre la situación presente de crisis donde la relación al ente alcanza su "decisivo despliegue" (GA 5, 84; EIM, 70; véase la nota 53, arriba). Esta referencia a una situación de ruptura no es nueva en la pluma de Heidegger. El objeto del curso del semestre del verano de 1935, consagrado a la cuestión del Ser, era el "destino espiritual de Occidente",[111] y un año más tarde, en *Wege zur Aussprache* (GA 13), se trataba nada menos que de salvar a Occidente. Terminada la era cartesiana de la Edad Moderna, lo importante ahora es, de consuno con Nietzsche, obrar en la dirección de la superación de la misma. En el transcurso del semestre de verano de 1940, cuyo título original era *Nietzsche: la voluntad de poder (Primer libro: El nihilismo europeo),* Heidegger escribe: "En estos días, nosotros mismos somos los testigos de una ley misteriosa de la historia según la cual llega un día en el que un pueblo no está a la altura de la metafísica surgida de su propia historia, y esto sucede en el mismo instante en el que esta metafísica se convierte en incondicional" (GA 48, 205).[112]

Faye recalcó el hecho de que esas líneas fueran escritas en el mismo momento, en junio de 1940, en el que las tropas hitlerianas invadieron Francia. Si esas líneas son leídas tomando en cuenta la conferencia de 1938, entonces ésta confirma la conclu-

---

[111] GA 40, p. 40: "Das geistige Schicksal des Abendlandes".

[112] Aquí retomo la traducción propuesta por Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935,* Akal, Madrid, 2009, p. 444. "In diesen Tagen sind wir selbst die Zeugen eines geheimnis vollen Gesetzes der Geschichte, daß ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist und dies gerade in dem Augenblick, da diese Metaphysik sich in das Unbedingte gewandelt hat".

sión lanzada por Faye según la cual "Descartes ya no aparece como el enemigo hereditario que se ha de batir, sino un momento superado que es posible incorporar en una 'historia del ser' que desemboca en la dominación de la Alemania nazi y de sus satélites o aliados coyunturales sobre el continente europeo".[113] Descartes tuvo su tiempo, actualmente lo que importa es continuar pensando con Nietzsche y admitir que el pueblo alemán se sitúa a la vanguardia de la Edad Moderna. El mensaje de Heidegger es un llamado a los alemanes a los cuales les corresponde ser, en un sentido moderno, "pueblo" bajo la tutela de Nietzsche y de Hölderlin: en nombre de la esencia del Ser convenientemente entendida, cumple recurrir a la "movilización total" y a la "violencia […] de la modelación por selección".[114] Es difícil, si se toma en cuenta el texto original, seguir a Holger Zaborowski cuando afirma que "La época de la imagen del mundo" no es solamente la expresión de un claro distanciamiento con respecto del régimen nacionalsocialista, al igual que *Beiträge* y *Besinnung*, sino que este término es prueba, en tanto que conferencia pública, del coraje de Heidegger.[115]

Es sorprendente que, a pesar de las vivas discusiones y controversias sobre el tema, no haya actualmente más que algunas pocas investigaciones en el archivo.[116] La importancia

---

[113] Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935,* Akal, Madrid, 2009, p. 444.

[114] GA 5, p. 94; EIM, 77. Véase la nota 107, más arriba.

[115] Zaborowski, "Eine Frage von Irre und Schuld? ", *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, p. 545.

[116] Faye fue el único en subrayar la necesidad de un trabajo sistemático de archivo y el único en exigir la apertura incondicional del fondo Heidegger. Regresando particularmente a los cursos sobre Nietzsche que Heidegger impartió entre 1936 y 1940, a su primera publicación en 1961, y a las versiones tal y como fueron publicadas en la *Gesamtausgabe*, Faye señala que "con el objetivo de convertir en aceptable su enseñanza sobre Nietzsche dieciséis años después de la derrota nazi, Heidegger efectuó numerosas y significativas

de las investigaciones filológicas fue publicada desde 1953, con el debate desencadenado por Habermas,[117] y a pesar de todo, esas investigaciones no fueron, por aquel entonces, emprendidas más que de manera puntual. Bajo el efecto del carácter embelesador de los textos del 'maestro' *(Meister),* numerosos lectores de Heidegger parecieron considerar la investigación filológica como una tarea positivista e incómoda. Falta señalar que la ausencia de investigaciones filológicas tiene algo de desconcertante y que al principio de los años noventa Theodore Kisiel se asombró justificadamente de la "tendencia polémica" de la investigación heideggeriana, que tiende "a atacar con desprecio a la filología, como si la filología fuera un insulto".[118]

El hecho de que una mirada crítica al texto sea considerada con desdén debe relacionarse con la política editorial de Heidegger, con argumentos que apuntan sistemáticamente a desacreditar las investigaciones precisas e, incluso, en nom-

---

supresiones, modificaciones y adiciones. Al no haber dicho nada a los lectores [...]". No sin razón habla Faye de las "manipulaciones heideggerianas de posguerra". Llegó a la conclusión de que "toda una generación de filósofos dispuso únicamente de un texto mutilado que no permite hacerse una idea exacta de lo que verdaderamente enseñó Heidegger entre 1936 y 1940"; Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía,* Akal, Madrid, 2009, p. 416.

[117] El debate trató sobre un curso que Heidegger impartió en 1935. Se trataba de saber si una frase escrita entre paréntesis que se encuentra en la publicación de posguerra se encontraba originalmente en el manuscrito del curso. Ya que las páginas del manuscrito que habrían permitido responder a esta cuestión no se encuentran en los archivos de Marbach, fue necesario esperar 34 años para que Rainer Marten, un asistente de Heidegger, diera la respuesta a esta interrogante. Véase Richard Wolin, *The Heidegger controversy: a critical reader*, MIT, Cambridge, 1993 (1991), pp. 186-188.

[118] Theodore Kisiel, "Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen", *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 3, Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, editado por D. Pappenfuss u. O. Pöggeler, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 1992, pp. 89-107, aquí p. 99.

bre del pensamiento, a descartar la filología: "El filósofo tomó claramente posición en contra de una investigación de orientación principalmente filológica consagrada a las tendencias heideggerianas, ya que tal investigación se arriesga a apartarse del camino del pensamiento".[119]

Cuando Heidegger "disciplinaba" a sus estudiantes "corrigiendo los procesos verbales y las transcripciones [de sus cursos por sus estudiantes, S. K.]",[120] lo hacía como profesor. La invocación, al día de hoy, de la verdad histórica para justificar la ausencia de una edición crítica, va mucho más lejos: "Se desearía que los escritos [de Heidegger, S. K.] produjeran el mismo efecto que en la época en que fueron publicados, redactados o pronunciados".[121] Si esta argumentación, aparentemente preocupada por la fidelidad al texto, es confrontada con las modificaciones heideggerianas que transmiten una cosa diferente a la que fue dicha originalmente, no se puede sino deplorar la ausencia de una edición histórico-crítica e interrogar la política editorial. "El 'hombre del futuro' será heideggeriano",[122] tal es, como lo vio Reinhard Mehring, el anuncio de la *Gesamtausgabe*. Sería preferible que, mediante el acceso a los textos originales, cada quien pueda decidir por sí mismo si quiere o no ser heideggeriano.

---

[119] "Eine überwiegend philologisch ausgerichtete Heidegger-Forschung wies der Philosoph ausdrücklich zurück, weil sie die Gefahr berge, vom Denken weg zu führen". Friedrich-Wilhelm von Herrmann en el epílogo de Heidegger: GA 5, p. 381. Este epílogo no ha sido traducido al castellano.

[120] Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick*, p. 152.

[121] Siegfried Blasche, "Das philosophische Programm", *Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1930-2000*, editado por E. V. Klostermann, Fráncfort, 2000, pp. 19-43, aquí p. 28.

[122] Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick*, p. 12.

## Anexo:
## El cuarto suplemento de la conferencia de 1938
## Publicado en GA 16 como documento 166, titulado
## "Besinnung auf die Wissenschaft" (junio de 1938)

Die hier vollzogene Besinnung auf die Wissenschaft steht nicht im Widerspruch zu dem, was "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität" (1933) sagt und fordert. Denn jene Rede ist ein wissentliches Überspringen der Neuzeit und der "allzuheutigen Wissenschaft" (s. 7), um das Wesen der Wissenschaft aus einem ursprünglicheren Wissen entspringen zu lassen. Dieses Wissen aber ist nur zu gründen in der Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang des abendländischen Denkens und im Ernstnehmen der Frage Nietzsches, die am Ende dieses Denkens und als sein Ende gestellt wurde (s. 12). Jene Rede geht auf das Wesen der neuzeitlichen Wissenscaft und d.h. auf Descartes nicht ein. Aber die "metaphysische" Grundstellung, aus der in jener Rede die 'Selbstbesinnung' (s. 6) für ein "sich selbst wissendes Volk" (s. 7) vollzogen wird, ist dieselbe, aus der die vorliegende Besinnung auf die 'neuzeitliche Wissenschaft' sich vollzieht. Dort ist eine künftige Wissenschaft gemeint, die wieder ein Wissen wird ; hier ist eine offenbar noch langehin gegen wärtige Wissenschaft begriffen, die das Wissen in Wissenschaft aufgelöst hat und an die Stelle dieses Verlustes die Weltanschauung treten lassen muß und aus ihr die Stoßkraft ihres Betriebes empfängt. Aber auch für die neuzeitliche Wissenschaft gilt der in jener Rede ausgesprochene Satz: "Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht". Die neuzeitliche Wissenschaft ist Philosophie, indem sie diese verleugnet.

[Der politische Wissenschaftsbegriff ist nur eine grobe und sich selbst missverstehende Abart des Wesenscharakters

der neuzeitlichen Wissenschaft. Diese ist nämlich eine Weise der Technik.][123]

*Meditación sobre la ciencia (junio de 1938)*

La meditación sobre la ciencia llevada a cabo aquí no contradice a la que dice y exige "La afirmación de sí de la universidad alemana" (1933). Este discurso hace deliberadamente a un lado la modernidad y la "ciencia demasiado actual" (p. 7) con el fin de hacer brotar la esencia de la ciencia de un saber más originario. Entonces, este saber sólo sabría ser fundado sobre la confrontación con el primer inicio del pensamiento occidental y al ser tomada en serio la cuestión de Nietzsche que fue planteada al término de este pensamiento en tanto que finalidad de éste (p. 12). Este discurso no se ocupa de la esencia de la ciencia moderna ni, por ende, de Descartes. Sin embargo, la posición metafísica fundamental a partir de la cual "la meditación sobre sí" se pone en marcha en este discurso para un "pueblo que se sabe a sí mismo", es la misma posición fundamental a partir de la cual la presente meditación sobre la "ciencia moderna" se pone en marcha. Allí, la cuestión estriba en una ciencia futura que se convierte de nuevo en saber; aquí, se halla entendida como una ciencia que ha estado manifiestamente presente por largo tiempo, una ciencia que disolvió el saber en ciencia y que debe, ante esta pérdida, dejarle su lugar a la visión del mundo cuyo impulso le viene ahora desde la empresa *(Betrieb).* No obstante, esta frase pronunciada en el discurso se aplica igualmente a la ciencia moderna: "Toda ciencia es filosofía, lo sepa o no, lo quiera o no". La ciencia moderna *es* filosofía en la misma medida en que lo niega.

---

[123] Estas dos frases no figuran en el manuscrito de 1938.

[El concepto político de ciencia no es más que una desviación *(Abart)* grosera que se presta a la confusión en punto a la esencia de la ciencia moderna, ya que ésta es un modo de ser de la técnica.]

*Abreviaturas*

GA: *Gesamtausgabe*. De este modo, "GA 16", por ejemplo, significa "volumen 16 de las 'obras completas'".
EIM: "La época de la imagen del mundo".
AUA: "La Autoafirmación de la Universidad Alemana".

# MI INTRODUCCIÓN CENSURADA A LOS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*[*]

*Franco Volpi*

En torno de esta obra se respira desde hace tiempo un hálito esotérico. A las expectativas abrigadas por los estudiosos, quienes la anunciaban, ya antes de su publicación, como el más importante de una serie de tratados inéditos posteriores a la "vuelta", incluso como la "segunda obra capital"[1] o, derechamente, el "verdadero magnum optus"[2] de Heidegger, se añadieron las primeras sugerencias debidas a la circulación clandestina del manuscrito entre los adeptos y a la convicción de que en aquellas páginas se hallaba la clave para descifrar el pensamiento del "segundo" Heidegger. Construida con una atrevida arquitectura, en seis "fugas" que dibujan otros tantos escorzos sobre el acontecer del Ser, y escrita en un lenguaje sólito y sorprendente por sustraerse al dominio de los conceptos metafísicos y abrir una nueva aproximación al problema del Ser, esta obra ha permanecido envuelta en esa atmósfera críptica, y todavía, después de varios años desde su aparición,

---

[*] Traducción de Joaquín Barceló Larrain. Publicado en *Fenomenología y hermenéutica. Actas del Primer Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, 2008, pp. 43-63.

[1] F. W. von Hermann, "Wege ins Ereignis. Zu Heideggers", *Beiträgen zur Philosophie,* Klostermann, Fráncfort, 1994, p. 6.

[2] O. Poggeler, "Heidegger und die hermeneutisehe Theologie", *Verifikanonen. Festschrifür Gerhard Ebeling,* a cargo de E. Jüngel, Mohr, Tübingen, 1982, p. 481.

está por interpretarse en su integridad. Y más allá de lo que se ha dicho y escrito hasta ahora, se abre paso una duda: ¿serán acaso *Contribuciones a la filosofía* el diario de navegación de un naufragio? ¿Un nuevo hundimiento en el mar del Ser después de aquél por causa del cual *Ser y tiempo* quedó incompleto?

## *Ser y tiempo,* obra maestra incompleta

Redactadas entre 1936 y 1938 durante una radical reorganización del propio pensamiento que coincidió con una profunda crisis personal,[3] las *Contribuciones a la filosofía* fueron dejadas voluntariamente inéditas y publicadas sólo en 1989 para el centenario del nacimiento de su autor, como volumen 65 de la Gesamtausgabe.[4] Ellas representan –después de la "vuelta", o más precisamente a continuación de la interrupción del proyecto de *Ser y tiempo* y después del intermedio político del rectorado de 1933-1934– el intento sistemático más orgánico y coherente de retomar la problemática que debería haber sido tratada en la parte dejada inédita del *opus magnum*. Marcan el abandono, ahora ya consumado, de la "analítica existencial" (*existenziale Analytik*) como acceso privilegiado al problema del ser, basado en ese ente especial capaz de planteárselo, el ser ahí, y la primera elaboración de un pensamiento conforme con la historia del Ser (*seynsgeschichtliches Denken*).

---

[3] En una carta del 2 de julio de 1937 a su mujer Elfride Petri, Heidegger alude a una "nueva crisis espiritual cuya vehemencia logra atormentarme hasta en el cuerpo", *"Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heideggers an seine Frau Eifride,* 1915-1970, a cargo de G. Heidegger. Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2005, pp. 195-96. Según Pöggeler, la crisis llevó a Heidegger a pensar en el suicidio (véase O. Pöggeler, *Schicksal und Geschichte, Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin,* Fink, München, 2004, p. 144).

[4] Klostermann, Fráncfort, 1975 (en adelante GA).

Cuando Heidegger inició, en 1936, la redacción de este tratado, ya había trascurrido casi un decenio desde la publicación de *Ser y tiempo*, que apareció en 1927 con las palabras "Primera parte" en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl. En las ediciones ulteriores aparecidas hasta ese momento –la segunda se publicó en 1929, la tercera en 1931, la cuarta en 1935– se conservaban las palabras "Primera parte" (*Erste Hälfte*), evidentemente porque Heidegger tenía la intención de terminar la obra. Todavía algunos años más tarde, al solicitar, el 17 de julio de 1943, la concesión de un semestre sabático en el invierno 1943-1944, Heidegger indicaba como motivo la exigencia de completar un trabajo iniciado tiempo atrás y concerniente a "la pregunta fundamental del pensamiento metafísico, cuya exposición está prevista para el segundo volumen de *Ser y tiempo*.[5] El hecho de que Heidegger no hubiese abandonado aún entonces la esperanza de concluir la obra se confirma, porque la especificación "Primera parte", omitida por una inadvertencia tipográfica en la quinta edición de 1941, fue restablecida después de la guerra en la sexta edición de 1949. Ella fue definitivamente suprimida sólo a partir de la séptima edición de 1953, y en lugar de la "Segunda parte" se publicó ese mismo año, con algunos arreglos, el curso del semestre de verano de 1957, *Introducción a la metafísica*.[6]

La pregunta es inevitable: en el momento en que Heidegger inició la redacción de las *Contribuciones a la filosofía*

---

[5] Este documento de archivo está publicado en la edición alemana del libro de Víctor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus,* Fischer, Fráncfort, 1989, p. 357.

[6] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* Niemeyer, Tübingen, 1953. La versión original de 1935 está editada ahora en GA, vol. 40, 1983.

¿qué ocurría con el proyecto incompleto de *Ser y tiempo*? ¿Cuál es la relación de ambas obras entre sí?

## La "vuelta"

En la Carta sobre el humanismo, publicada inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, a comienzos de 1947, Heidegger había sugerido la idea de una "vuelta" (*Kehre*) en su pensamiento para dar razón del paso de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, centrada en el ser ahí, al pensar del Ser mismo entendido como *Ereignis*. Puesto que de aquella indicación autobiográfica ha surgido una tradición crítica, que ha insistido particularmente sobre tal "vuelta", vale la pena recordar sus palabras exactas: "Experimentar suficientemente y participar en este pensar distinto que abandona la subjetividad", escribía Heidegger, "se ha hecho empero más difícil por cuanto con la publicación de *Ser y tiempo* no se publicó la tercera sección de la primera parte, 'Tiempo y ser'. Aquí el todo se invierte (*Hier kehrt sich das Ganze um*). La sección en cuestión no fue publicada, porque el pensar no lograba expresar adecuadamente esta vuelta (*Kehre*) ni decirla con ayuda del lenguaje de la metafísica".[7] Y continuaba con la siguiente

---

[7] M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, *Wegmarken,* en GA, vol. 9, 1976, p. 326. En las lecciones del primer trimestre de 1941 hay detalles adicionales: "La tercera sección de la primera parte, *'Tiempo y Ser'* se reveló insuficiente durante su impresión. La decisión de interrumpir el trabajo fue adoptada en los últimos días de diciembre de 1926 durante una permanencia de Jaspers en Heidelberg, en la que gracias a confrontaciones vivaces *y* amistosas, con las pruebas de imprenta de *Ser y tiempo* a mano, se me hizo claro que la elaboración hasta entonces lograda de esta importantísima parte (1, 3) habría quedado necesariamente incomprensible. La decisión de interrumpir la publicación fue adoptada el día en que se recibió la noticia de la muerte de

compensación: "La conferencia De la esencia de la verdad, pensada y leída en 1930 pero publicada sólo en 1943, permite hacerse una cierta idea del pensamiento de la vuelta desde *Ser y tiempo* hasta 'Tiempo y Ser'".[8]

Leyéndolo bien, las razones del giro se encuentran en verdad ya en *Ser y tiempo*. No en el sentido de la autointerpretación que Heidegger ha hecho de su propio itinerario especulativo cuando, después de la "vuelta", ha procurado insistentemente antedatar su pensar del Ser como si "siempre hubiese querido y hecho la misma cosa", pensaban maliciosamente al respecto Jaspers y Hannah Arendt ya en 1949.[9] Pero sí en el sentido de que el problema de la finitud y de la facticidad del ser ahí, recogido en *Ser y tiempo*, conduce por su propia dinámica más allá de la analítica de la existencia. El punto crítico se alcanza hacia el final de la parte publicada de la obra, en el parágrafo 72, cuando Heidegger, invirtiendo la perspectiva seguida hasta ese momento, que analiza el ser ahí en su proyección futura hacia lo posible y hasta aquella posibilidad-límite que es la muerte, se pregunta si la investigación, para ser completa, no debería incluir también el análisis de la proveniencia del ser ahí. He aquí su argumentación:

---

R. M. Rilke [29 de diciembre de 1926]. No obstante, en aquella época yo estaba convencido de que en un año iba a lograr decirlo todo de un modo más claro. Era una ilusión. En el curso de los años siguientes logré publicar algo que por caminos oblicuos habría debido conducir a la auténtica pregunta", M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. **Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammen hängenden Gegenständen (1809),*** en GA, vol. 49, 1991, pp. 39-40.

[8] *Op. cit.* Al margen de su copia personal de la conferencia Vom Wesen der Wahrheit, anota Heidegger: "Entre los parágrafos 5 y 6 el salto en la vuelta (que es esencialmente en el evento)", *Wegniarkea, op. cit.,* p. 193.

[9] H. Arendt y K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969,* a cargo de L. Kohler y H. Saner, Piper, München-Zürich, 1985, pp. 177-178.

> Puede ocurrir que la problemática relativa a la totalidad del ser ahí haya alcanzado su claridad ontológica genuina, como puede ocurrir también que haya encontrado en el ser-para-el-fin una respuesta adecuada. Ello no impide que la muerte sea solamente el "fin" del ser ahí y, formalmente considerada, tan sólo uno de los términos que delimitan la totalidad del ser ahí. El otro "fin" es el "inicio", el "nacimiento". El todo de que estamos en búsqueda es, pues, el ente que se extiende 'entre' el nacimiento y la muerte. En consecuencia, la orientación seguida por la analítica hasta ahora queda 'unilateral' a pesar de su tendencia hacia el ser-un-todo existente y de la genuina explicación del ser-para-la-muerte auténtico e inauténtico. El ser ahí ha sido asumido como tema sólo en su existir, por así decirlo, "hacia adelante", desentendiéndose de todo lo que había sido anteriormente.[10]

Heidegger se plantea, pues, la pregunta por la proveniencia del ser ahí: ¿de qué inalcanzable origen derivan la existencia finita y la facticidad en que el ser ahí se encuentra arrojado? ¿Puede este último iluminar la dimensión que lo condiciona si por principio ella se sustrae a su vista y a su disponibilidad? ¿Y no se pondría, cada vez que intentase hacerlo, en la misma situación contradictoria del barón de Münchhausen, que pretendía salir del pantano en que se hundía tirándose de sus propios cabellos? ¿Cómo se puede tematizar el Ser sin hacer del ente, ni siquiera de ese ente privilegiado que es el ser ahí, el punto de Arquímedes que se absolutiza a sí mismo? Se abre aquí el problema de la historia y de la historicidad del ser ahí.

Los cursos universitarios de que hoy disponemos nos permiten articular con mayor precisión la indicación de Heidegger

---

[10] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 12a ed. (la última aprobada por Heidegger), Niemeyer, Tübingen, 1972, pp. 372-373.

sobre la "vuelta" y seguir paso a paso el camino que lo condujo a renunciar al proyecto de *Ser y tiempo* y a radicalizar la puesta en su lugar de la pregunta por el ser. Las importantes lecciones del semestre de verano de 1927 son ya, según una nota al pie de la primera página, una "nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* y, a saber, aquella titulada 'Tiempo y Ser' que habría debido completar el tratamiento sistemático".[11] Varias insinuaciones en los semestres siguientes aluden también a tal continuación, por ejemplo, el concepto interesante pero problemático de "metaontología" que aparece en el curso del verano de 1928,[12] o bien el uso del concepto de "metafísica del ser ahí" en el libro Kant y el problema de la metafísica (1929) y, sobre todo, en el cambio de rumbo que se observa en las lecciones de los primeros años treinta. Heidegger trabaja todavía entonces en parte con los conceptos de *Ser y tiempo*, y en parte, especialmente después del intermedio del rectorado, abreva nueva visión de la historia del Ser entendido como evento-apropiación. El paso de la perspectiva ontológico-trascendental a aquella histórico-eventual aparece completado en el curso denso y fundamental del verano de 1935, Introducción a la metafísica, en que se sobreponen varios motivos: el tratamiento de la pregunta "¿Por qué es en general el ente y no más bien la Nada?", en respuesta a las críticas de Carnap y a su "superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje"; la idea de la historia deja a la metafísica como olvido del ser; la valorización del pensamiento poetizante (Parménides, Heráclito) y del poetizar pensante (Sófocles) como alternativa; la resbalosa mención

---

[11] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* GA, vol. 24, 1975, p. 1.

[12] Véase M. Heidegger, *Metaphysische anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* GA, vol. 26, 1978. pp. 198 ss.

de la "íntima verdad y grandeza"[13] del nacionalsocialismo y la tesis geopolítica según la cual Europa estaría aprisionada por la "gran mordaza de Rusia por un lado y Norteamérica por el otro".[14] Cuando publicó este curso en 1953, junto con la séptima edición de *Ser y tiempo*, en que están suprimidas las palabras "Primera parte", Heidegger anunció que aquél contenía una "dilucidación ulterior" del problema dejado en suspenso en el *opus magnum*.[15]

## "No estoy escribiendo *Ser y tiempo II*"

En buenas cuentas, las Contribuciones se sitúan en una fase crucial de transición. A los programas de Heidegger en este periodo ha de parangonarse sobre todo su epistolario privado. Desde la soledad de la cabaña de Todtnauberg escribió a su amiga Elisabeth Blochmann, el 18 de septiembre de 1932, que

---

[13] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA, vol. 40, p. 208. Cuando Heidegger publicó este curso en 1953, evitó la palabra nacionalsocialismo y habló de "movimiento", añadiendo entre paréntesis una precisión despolitizante y la frase se transformó: "íntima verdad y grandeza de este movimiento (es decir, del encuentro de la técnica planetaria y el hombre moderno)" *(Einführung in die Metaphysik* [1953], *op. cit.,* p. 152). En GA no se ha restablecido en este caso el texto de 1935, pero el problema está señalado en el epílogo del editor *(Einführung in die Metaphysik* [1935], *op. cit.,* p. 233).

[14] *Ibid.,* p. 40.

[15] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.,* p. V. Y lo refuerza en una carta del 15 de septiembre de 1953 al semanario *Die Zeit*, VIH, 39, 1953, p. 18, reproducida en GA, vol. 40, *op. cit.,* pp. 232-233: "La *Introducción a la metafísica* del semestre del verano de 1935 ha sido escogida entre los cursos que desde hace tiempo ya he programado publicar, porque la considero particularmente apta, por su temática, para hacer visible un trecho del camino desde *Ser y tiempo* (1927) hasta las últimas publicaciones. Es por eso que la séptima edición de *Ser y tiempo,* aparecida contemporáneamente en la misma Editorial, remite a esta *Introducción*".

tenía "la sensación de volver a crecer" y de haber reencontrado el hilo de su propio trabajo: "Por el momento estoy estudiando mis manuscritos, esto es, me leo a mí mismo, y debo decir que esto, en lo positivo y en lo negativo, es mucho más fructífero que otras lecturas".[16] ¿Un perro que se muerde la cola? No. Heidegger está reencontrándose a sí mismo, protegido por la fama adquirida con *Ser y tiempo*. Luego añade una información de gran interés para nosotros: "Ya hay especulaciones y se hacen discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo *Ser y tiempo* II. Está bien. Sin embargo, puesto que *Ser y tiempo* I ha sido para mí un camino que me ha llevado a alguna parte pero que ahora no está siendo recorrido y ya está cubierto de vegetación, no puedo en absoluto escribir *Ser y Tiempo* II. Tampoco estoy escribiendo otro libro".[17]

Un primer estrato de las *Contribuciones a la filosofía* –de acuerdo con una nota autobiográfica de 1937/1938 titulada Über die Bewahrung des Versuchten e incluida en el testamento Wunsch und Wille–[18] remonta a los comienzos de 1932. Pero las

---

[16] M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel* 1918-1969, a cargo de J. Storck, Deutsche Schiliergesellschaft, Marbach, 1989, p. 53.

[17] *Ibid.,* p. 54.

[18] Publicado con el título *Beilage zu Wunsch und Wille (Über die Bewahrung des Versuchten),* como apéndice a M. Heidegger, *Besinnung,* en GA, vol. 47, 1997, pp. 419-428, aquí p. 424. El hecho de que Heidegger hiciera entonces un testamento es para Pöggeler una señal indirecta de su intención de suicidarse. "En mi libro sobre Antígona", me escribía Pöggeler en una carta del 27 de diciembre de 2004, "me he referido a la tentación de Heidegger, en 1937-1938, de suicidarse. Ahora se me piden las pruebas. Sería decisivo hacer público el testamento que Heidegger redactó en esa época, respecto del cual las observaciones sobre el legado son tan sólo un anexo *(Beilage)*". Con anterioridad (9 de noviembre de 2004) me había dado mayores precisiones: "A raíz de una protesta de Hermann Heidegger le he escrito lo que sigue, que ciertamente le interesará a usted: En la pág. 144 de mi libro sobre Antígona afirmó que en 1937-1938 su padre veía la propia obra como un 'legado' del que otros deberían tener que ocuparse. Nadie habla de su propio 'legado' si no

obligaciones del rectorado lo apartaron del trabajo filosófico. Él mismo admitió no haber estado en condiciones de desarrollar ni siquiera el curso universitario del semestre de verano de 1933 por estar absorbido como lo estaba en la administración.[19] Tan sólo después de haber dejado atrás el lastre fatal del rectorado encontró nuevamente Heidegger la concentración necesaria para la investigación filosófica. El 1º de julio de 1935, cuando concluía ya el curso de Introducción a la metafísica, confesó a su amigo Jaspers que "avanzaba fatigosamente a tientas" y le escribió: "Desde hace sólo pocos meses he vuelto a encontrar el hilo del trabajo interrumpido en el invierno de 1932/1933 (semestre sabático), pero no es sino un débil balbuceo".[20]

Algunos meses más tarde la renovada concentración dio sus primeros frutos. El 20 de diciembre de 1935 comunicó a Elisabeth Blochmann, quien había emigrado entretanto a Oxford, que deseaba regalarle algunas páginas suyas originadas "en el afortunado periodo de trabajo de los años 1931 y 1932, con el cual he reencontrado ahora un vínculo pleno

---

piensa en la muerte. A mediados de los años 50 [...] se me dijo que en 1937 se temía que su padre se hubiera suicidado [...] Cuando, en 1959, lo visité por primera vez, estaba preparando la edición de los textos inéditos sobre Nietzsche. La madre de usted no estaba en absoluto de acuerdo: aparecería de nuevo la depresión anterior. Pero su padre se impuso, porque con sus trabajos sobre Nietzsche quería hacer visible un trecho de su camino especulativo [...] Me di cuenta entonces de que la determinación del nihilismo según la historia del ser tiene una entonación completamente diversa (mística) respecto, por ejemplo, de las primeras lecciones. El curso sobre el nihilismo señala el momento de la crisis. Le dije a su padre que debía explicar esta crisis. Prometió hacerlo en un prefacio o en un epílogo. Más tarde supe (tal vez por Marion Heinz) que efectivamente existirían apuntes en tal sentido. Luego se discutió sobre su dicho: 'Nietzsche me ha destruido' [...] Es usted quien tiene la posibilidad de leer en su 'testamento' de entonces".

[19] *Ibid.,* p. 422.

[20] M. Heidegger y K. Jaspers, *Briefwechsel,* 1920-1963, a cargo de W. Biemel y H. Saner, Klostermann-Piper, Fráncfort-München-Zürich, 1990, p. 157.

y bastante maduro". Y le recomienda: "Aquí me solicitan de muchas partes que publique, pero aún no lo he decidido, y por este motivo le rogaría que por el momento no entregue estas hojas a otras manos".[21] Luego le confía: "Se multiplican las páginas en un cartapacio con el encabezamiento: 'Crítica a *Ser y tiempo*'. Poco a poco comprendo este libro, cuyo problema concibo ahora con mayor claridad; veo la gran imprudencia que en él se esconde, pero acaso es necesario hacer 'saltos' semejantes para llegar al gran salto. Se trata ahora tan sólo de plantear una vez más la misma pregunta en términos mucho más originarios y mucho más liberados de todo lo que es contemporáneo, académico y erudito".[22]

En buenas cuentas, Heidegger confiesa aquí sus intenciones y su línea de investigación: abandonado el planteamiento de *Ser y tiempo*, intenta retomar en términos más radicales el problema dejado en suspenso en dicha obra. Durante un par de años se ocupará de la redacción de las Contribuciones, que pueden ser consideradas por tanto como un nuevo intento orgánico y sistemático de llevar a cumplimiento la reformulación del problema del Ser emprendido con *Ser y tiempo*. Esta es una hipótesis avalada también por la nota autobiográfica mencionada en que Heidegger afirma: "Estas 'anotaciones' no pretenden 'terminar' *Ser y tiempo*, sino fijar la problemática entera de modo más originario e inscribirla en el horizonte correspondiente".[23]

Años más tarde, al reanudar después de la guerra el contacto con Hannah Arendt y relatarle el camino recorrido entretanto, le escribió al respecto haciendo una precisión que aquí resulta preciosa: "Vi que la analítica del ser ahí es todavía un recorrido que se realiza constantemente en las

---

[21] M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel, op. cit.,* p. 87.
[22] *Ibid.,* pp. 87-88.
[23] Véase M. Heidegger, *Besinnung, op. cit.,* p. 424.

cumbres y expuesto a la doble amenaza de un precipicio, sea por la vertiente de un subjetivismo sólo modificado, sea por el de la ἀλήθεια aún no pensada –y que permanece del todo inaccesible desde la perspectiva del pensamiento metafísico. Eso llegué a verlo sólo en 1935, después de haberme liberado interiormente el año anterior del rectorado y de haber restablecido poco a poco mis fuerzas. Después recibí otro impulso en 1937-1938, cuando se me aclaró la catástrofe de Alemania, y de este peso irradió una presión que me volvió más tenaz y más libre en el pensar partiendo de la cosa en cuestión".[24]

## La redacción de las *Contribuciones a la filosofía*

Estamos, pues, en el momento crucial. "En este semestre tengo asueto", le escribe a Elisabeth Blochmann el 12 de abril de 1938, "y quisiera, si lo consigo hacer, dar una forma más completa a algunos trabajos preliminares [...] Durante el verano quisiera permanecer más tiempo en la cabaña, donde todo está aún como antes".[25] Heidegger hace referencia a la redacción de las *Contribuciones*, a las que se había dedicado en el periodo 1936-1937 y que retoma .y arregla en 1938 en un trabajo escrito casi clandestino, paralelo al trabajo "público" que desarrolla en las lecciones universitarias, en las que se lamenta ante Jaspers: "Me estoy moviendo sólo en interpretaciones",[26] en una aplicación cotidiana hecha "siempre y únicamente de exégesis".[27] Las lecciones son, sin embargo, "una nueva ocasión de experi-

---

[24] H. Arendt y M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse,* Klostermann, Fráncfort, 1998, p. 104.

[25] M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel, op. cit.,* p. 91.

[26] M. Heidegger y K. Jaspers, *Briefwechsel,* 1920-1963, *op. cit.,* p. 157.

[27] *Ibid.,* p. 161.

mentar cuán grande es la distancia de las posibilidades de un pensamiento efectivo",[28] es decir, de la especulación original e innovadora, independiente de la exégesis histórico-filosófica, y que Heidegger confía a la obra que está escribiendo en secreto y sobre la cual mantendrá una estricta reserva.

La ya recordada nota autobiográfica de 1937-1938, *Über die Bewahrung des Ver-suchten*, ilumina las razones de tal secretismo. Tal vez recordando todo lo que la tradición hace con el *corpus Aristotelicum*, Heidegger parece querer aplicar a su propia obra la partición entre escritos esotéricos destinados al público y escritos esotéricos reservados a quien está dispuesto a prepararse debidamente para ellos. Y al agruparlos parece prever un camino iniciático para llegar progresivamente al corazón de su propio pensamiento:

- las lecciones universitarias
- las conferencias
- los apuntes para los ejercicios de los seminarios
- trabajos preliminares a la obra
- reflexiones e indicaciones
- el curso sobre Hölderlin (semestre de invierno 1934/35) y
- los apuntes sobre el Empédocles.

## Del evento *(Contribuciones a la filosofía)*

Como puede verse, el recorrido comienza con textos de carácter protréptico e introductivo, sucesivamente pasa a los materiales más difíciles de profundización y de estudio, para llegar

[28] *Ibid.*, p. 157.

por fin a la que Heidegger considera aquí secretamente (estamos en 1938-1939) su obra propia y verdadera: Del evento (*Contribuciones a la filosofía*). Si bien él estima "no haber alcanzado aún la forma que justamente en este caso considero necesaria para su publicación como obra",[29] las Contribuciones están en la mayor cercanía al tratamiento ideal imaginado por él para concebir y exponer en términos adecuados el evento-apropiación del Ser.

Ahora aparece claro el motivo del doble título de la obra: subrayar el carácter esotérico y la necesidad de un camino preparatorio que introduzca a sus escondites. *Contribuciones a la filosofía* es un título insignificante por su generalidad, cuya única función es la de mantener la superficie, la fachada pública, no confundida con aquello que se esconde detrás, de modo que se destaque más aún el carácter esotérico del contenido. El título propio y verdadero es por consiguiente Vom Ereignis, que además ha de ser leído no como se entendería espontáneamente, como un complemento de argumento, sino como lo recomienda Heidegger con una *lectio difificilior*, como complemento de proveniencia. Entonces no Del evento sino Desde el evento, como para acentuar el carácter inspirado del texto. Coherentemente, en dos notas al margen en su copia personal de la Carta sobre el "humanismo", Heidegger señala que desde 1936, es decir, desde el inicio de la redacción de las Contribuciones, Ereignis es la palabra guía de su pensamiento.[30]

En las *Contribuciones* adquiere forma, pues, un universo especulativo nuevo y sorprendente si se le compara con el de *Ser y tiempo*. Abandonada la comprensión casi trascendental del ser ahí, concentrada en su autodeterminarse y proyectarse

---

[29] M. Heidegger, *Besinnung, op. cit.,* p. 427.

[30] Véase M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus", op. cit.,* pp. 313-316.

en posibilidades, la atención se vuelve hacia la inmemorial proveniencia de la existencia. No obstante, para remontarse al origen de la finitud y de la facticidad es preciso mirar hacia la historia del Ser, es decir, hacia aquel horizonte que al ser ahí se le aparece infinito, pero que Heidegger quiere coger como tal en su desmenuzarse histórico-eventual sin reducirlo a una "mala finitud". El camino intentado por Heidegger es pensar el Ser como Ereignis, evento-apropiación, esto es, como copertenencia de Ser y ser ahí en su recíproco cubrirse en una alternancia de donaciones y sustracciones, concesiones y rechazos, manifestaciones y ocultamientos que adoptan el ritmo de las "épocas" de la historia entre un primer inicio griego, el advenimiento de la metafísica, y "otro inicio" anunciado por la muerte del "último Dios" y preparado por los "venideros". En este cuadro, sobre la base de su potente interpretación de lo griego, Heidegger esboza un diagnóstico de la modernidad como una época señalada por el "desierto que avanza", por la negatividad y el nihilismo, esto es, por el olvido del Ser y la hipertrofia del ente. Se refiere, pues, a la importancia histórico-epocal de dos figuras que examina a fondo en los cursos universitarios de aquellos años: Nietzsche, que da remate a la metafísica, y Hölderlin, que vaticina la edad por venir. La obra orquesta, por consiguiente, el conjunto de los motivos que forman el pensar del Ser como Ereignis, desentrañando la compleja trama especulativa que subyace a las reflexiones aparentemente inconexas del último Heidegger, que aquí cristalizan en una límpida y atrevida visión de conjunto.

## Estilo y estructura

Desde el punto de vista formal, Heidegger ensaya un estilo y una arquitectónica que quieren corresponder a la novedad y a la dificultad de la empresa: pensar el Ser como evento-apropia-

ción en el paso de la edad metafísica a un nuevo comienzo de la historia. Puesto que el tratamiento no está construido como argumentación sistemática ni en prosa continua, sino que reúne trozos y reflexiones relativamente breves, se ha hablado de sentencias y hasta de aforismos. Y se ha hecho referencia al estilo de los presocráticos que en los inicios de los años treinta Heidegger había comenzado a valorizar como paradigma de pensamiento poetizante, pero también a los fragmentos de la Voluntad de poder de Nietzsche, que en sus lecciones Heidegger procuraba obstinadamente anudar en una interpretación coherente y de los que justo entonces, por encargo del Archivo de Weimar, preparaba una nueva edición. En realidad, el estilo de las Contribuciones no es sentencial ni aforístico, sino algo diferente. Aprovechando el registro de la brevedad, de la insistencia, de la repetitividad, tradicionalmente propias de los mantras, de la oración y de las letanías más que de la argumentación filosófica, Heidegger quiere fijar para sí e inculcar en quien lo está leyendo los rasgos esenciales de su visión del Ser entendido como Ereignis.

En cuanto a la estructura, después de una amplia "Mirada preliminar" *(Vorblick)* que presenta el conjunto de la obra e ilustra su carácter y motivos, el texto se articula en seis "fugas" *(Fugen)* o "combinaciones" *(Fügungen)*, es decir, "junturas" o "articulaciones" que estructuran el acontecer del Ereignis y ofrecen la perspectiva para penetrarlo y comprenderlo: "La resonancia" *(Der Anklang)*, "El juego del pase" *(Das Zuspiel)*, "El salto" *(Der Sprung)*, "La fundación" *(Die Gründung)*, "Los venideros" *(Die Zukünftigen)* y "El último Dios" *(Der letzte Gott)*.

"La resonancia" intenta mostrar que aún en el más completo abandono del hombre por parte del Ser y en el correspondiente olvido del Ser por parte del hombre, esto es, en el nihilismo perfecto, resuena todavía un eco del Ser. Tal resonancia puede ser escuchada por aquellos "pocos y raros"

que advierten la condición de "necesidad" *(Not)* junto con la "necesariedad" de una vuelta *(Not-wendigkeit)*, hallándose ellos dispuestos en el "estado de ánimo" *(Stimmung)* de la "contención" *(Verhaltenheit)* que incluye "turbación" *(Erschrecken)* y "pudor" *(Scheu)*, y los hace capaces de "presagiar" *(erahnen)* de modo análogo a como los primeros pensadores griegos eran capaces de "sorprenderse" *(erstaunen)*. Para quien sabe captar sus "señales" *(Winke)*, el Ser también se manifiesta en la forma del "negarse" *(Versagen)*, e incluso en esa intensificación de la "denegación" *(Versagung, Versagnis)* que es el "rechazo" *(Verweigerung)*. Es en el cuadro de la "resonancia" que Heidegger esboza la teoría crítica de la modernidad a la que nos hemos referido, caracterizada por algunos fenómenos esenciales como la técnica planetaria, el levantarse de lo "gigantesco", la tiranía del cálculo y de lo útil, la reducción del hombre a sujeto, analizados aquí por primera vez de modo temático.

La segunda fuga se denomina "el juego del pase", con un término que alude a cuanto ocurre en el juego del fútbol cuando la pelota es pasada por un jugador a otro, efectuando aquello que con una metáfora se llama "sugestión". Bajo esta forma concibe Heidegger la relación del pensar el Ser con la historia de la filosofía. Esta última aparece en la resonancia del Ser como un primer inicio del pensar que "sugiere" otro inicio, haciendo un "pase" como herencia y como tarea de toda una serie de problemas que se procura repensar, siendo el primero de todos el del ente en cuanto tal en su unidad y en su polisemia. Pero para este re-pensamiento, que recibiendo el pase abre la alternativa a la metafísica, y al cual contribuyen las interpretaciones desarrolladas en sus contemporáneas lecciones histórico-filosóficas, no hay puentes ni mediaciones hermenéuticas practicables.

La única manera de llevarlo a cabo es realizar "El salto", la tercera fuga, con la que el pensar deja a sus espaldas la his-

toria de la filosofía y "salta" desde el ente directamente al Ser, cuya riqueza ya no es la riqueza metafísica de la polisemia categorial, sino que se presenta ahora como el resultado de una dinámica interna del evento-apropiación mismo: el Ser, en su "permanencia esencial" *(Wesung)*, empezando a "vibrar" *(erzittern)* y a "oscilar" *(erschwingen)* dilatándose o contrayéndose según el "espacio-tiempo" *(Zeit-Raum)*, "se hiende" *(Zerklüftung)* en modalidades y, por consiguiente, en múltiples aspectos y determinaciones.

Con "La fundación", que es la fuga más compleja y articulada, se penetra en el corazón del evento-apropiación, de su Wesung. Ella está determinada por la tensión polar de Ser y ser ahí que funda y deja ser a aquel "entre", el ser-ahí, en el que el hombre –que no es simplemente idéntico al ser ahí– es arrojado y al que debe "hacer frente" *(Beständnis)*. En el "ahí" se abre, como un "claro" *(Lichtung)*, la verdad entendida como evento de la manifestación y del ocultamiento de la correlatividad de Ser y ser ahí.

Las dos últimas fugas, breves pero particularmente densas, tituladas "Los venideros" y "El último Dios", representan, por así decirlo, la coda escatológica de la obra. Heidegger, de hecho, no concibe el pensar el Ser como una teoría neutral e indiferente respecto del actuar, sino que lo carga de un significado salvífico y del correspondiente tono profético. Corresponder al Ser implica consecuencias esenciales para el actuar, la "ontología" se transforma en una ética originaria: *operan sequitur esse*. Que luego en el manuscrito la obra termine justamente con estas dos fugas, les confiere un relieve particular. En la edición publicada, que la traducción ha seguido, la obra termina en cambio con la sección "El Ser" *(Das Seyn)*, una suerte de compendio del todo, que en el manuscrito está colocado al comienzo, después de la "Mirada preliminar", pero que el editor alemán ha decidido colocar al final.

## Terminología

Diré algunas palabras para introducir ciertos conceptos cardinales que se encuentran en el texto, además de los ya mencionados, y para ilustrar la traducción adoptada.

En lo que concierne a *Sein* o *Seyn*, en italiano hemos señalado la distinción mediante la minúscula o la mayúscula: "ser" o "Ser". Heidegger usa la primera grafía para indicar el concepto tradicional, pero la segunda para su propio concepto de Ser, si bien no siempre de manera coherente. Es un hábito que se ha prestado a críticas y que incluso ha molestado a ciertos alumnos bien dispuestos hacia él en sus confrontaciones. Así, por ejemplo, Hannah Arendt, que en una carta a Jaspers del 29 de septiembre de 1949 comenta al respecto: "He leído la carta contra el humanismo, también bastante problemática y en muchos aspectos ambigua, y no obstante la primera cosa nueva al nivel de otro tiempo. (Ayer he leído los ensayos sobre Hölderlin y algunas lecciones sobre Nietzsche absolutamente horrendas y ripiosas.) Esta vida de él en Todtnauberg, renegando de la civilización y escribiendo Sein con "y", es en verdad sólo la guarida en que se ha refugiado".[31] Pero Heidegger advierte: el expediente ortográfico no es sino el aspecto exterior de un esfuerzo radical y profundo por desvincularse del lenguaje de la metafísica y en primer lugar del concepto tradicional de ser. Ello aparece ya claramente: en las consideraciones "sobre la gramática y sobre la etimología" de la palabra "ser" que él desarrolló en la Introducción a la metafísica de 1935. Por consiguiente, la diferenciación ortográfica no puede ser pensada separadamente de los contenidos a los que reenvía.

---

[31] H. Arendt y K. Jaspers, *Briefwechsel, op. cit.,* p. 178.

La grafía *Seyn* es adoptada aquí y en otros tratados inéditos de los años cuarenta, así como en algunas glosas anotadas al margen de *Ser y tiempo*; sin embargo, el primer texto publicado en que Heidegger hace uso de ella es el ensayo sobre Hölderlin de 1943, Andenken.[32] El mismo expediente gráfico vuelve a ser empleado en el primer párrafo, añadido en la segunda edición (1949), de la nota con que concluye la conferencia De la esencia de la verdad (redactada en 1930, pero editada en 1943).[33] No es, sin embargo, una solución satisfactoria, y mucho menos definitiva. Las mismas meditaciones correspondientes sobre el Ser, incluso la tan discutida doctrina de la diferencia ontológica entre Ser y ente, son inevitablemente demasiado metafísicas todavía en la medida en que reflejan el paso de un inicio al otro. Por esto, Heidegger renuncia también por fin a la grafía con la y, y en el escrito Sobre el problema del ser de 1955 ensaya otra solución y escribe el término con una barra en cruz *(Sein)*, como para cancelar el sentido tradicional de la palabra, y tal vez para aludir al propio concepto del Geviert, el "conjunto de los Cuatro", Cielo y Tierra, mortales e inmortales.[34]

En el trabajo conceptual dedicado a desasirse de la metafísica y superarla, Heidegger hace uso también de los recursos de la etimología. Se apoya en instrumentos clásicos como el "Kittel" para el griego,[35] el diccionario de los hermanos

---

[32] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* GA, vol. 4, 1981, p. 134.

[33] Véase M. Heidegger, *Wegmarken, op. cit.,* p. 201.

[34] *Ibid.,* pp. 411 ss.

[35] G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* continuado por G. Friedrieh, Kohlhammer, Stuttgart, 1933-1979, que ofrece en la primera parte de cada voz, para cada término griego, la historia de su significado y de su empleo desde Homero hasta la época cristiana. Entre otros, contribuyó con algunas voces Rudolf Bultmann.

Grimm y el "Kluge" para el alemán[36] y el "Pokorny" para las lenguas indogermánicas en general.[37] En la imposibilidad de abrir aquí un paréntesis sobre el uso filosófico de la etimología y su legitimidad, una *vexata quaestio* que ha sido discutida desde los tiempos antiguos,[38] nos limitamos a preguntar con Heidegger: ¿puede ayudar la etimología a esclarecer el pro-

---

[36] J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch,* Hirzel, Leipzig, 1854-1960; E Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache,* de Gruyter, Berlín, 1883, puesto al día por A. Götze (desde 1910) y W. Mitzka (desde 1957).

[37] A. Walde y J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen,* de Gruyter, Berlín, 1927-1932 (Luego J. Pokorny, *Indogermaniseches etymologisches Wörterbuch,* Francke, Tübingen-Basel, 1959, 3a edición, 1994).

[38] Entre las primeras formulaciones del problema, que valdría la pena recordar aunque Heidegger no la menciona, se encuentra aquélla fundamental contenida en el *De lingua latina* de Marco Terencio Varrón (116-27 a. C.). Al comienzo de la parte conservada del tratado (los libros V-X, de los 25 originales), precisamente en el libro V, 7-8, afirma Varrón que la etimología contempla cuatro grados de interpretación *(quattuor explanandi gradus)* a través de los cuales se alcanza el conocimiento de las palabras: *1) quo populas etiam venit:* "donde también el pueblo llega", esto es, el grado de las etimologías más simples y evidentes, como *argentifodinae,* "minas de plata", de *argentum y fodina. 2) quo grammatica ascendit antigua:* "donde alcanzan los gramáticos antiguos", o sea, los alejandrinos que comentaban a los clásicos procurando explicar las palabras difíciles a través de su origen. *3) quo philosophia ascendens pervenit:* "donde, remontándose, llega la filosofía", vale decir, la filosofía de los estoicos que indagaban las razones por las cuales un cierto significado es expresado por un determinado significante. *4) ubi est adytum et initia Regis:* "donde se encuentra el santuario y los comienzos de los tiempos del Rey", esto es, donde se entra en el misterio inexplicable del origen del lenguaje. Varrón declara que este último grado es tan elevado que debe ser considerado como un límite al que es imposible acceder. En su indagación se detiene, por consiguiente, en los grados segundo y tercero, considerando que un cierto uso filosófico pero limitado de la etimología es posible. Acerca de la etimología de los términos alemanes se podría comenzar con el tratado de Johannes Clauberg, *Ars etymologica Teutonum e philosophiae fontibus derivata,* Duisburg, 1663 (reproducido en G. W. Leibniz, *Callee-¡anea etymologica,* Foerster, Hannover, 1717).

blema filosófico del ser? En la *Introducción a la metafísica,* que precede inmediatamente a la redacción de las *Contribuciones,* la respuesta es negativa: la etimología ayuda a descubrir y fijar tres significados fundamentales de sein, pero ellos ya se perdieron, anulados en el concepto abstracto de ser que hoy domina. Ellos están ligados a las tres raíces de que derivan, que Heidegger había podido conocer por vez primera a través del tratado de Cari Braig Vom Sein: *Abriss der Ontologie,* que él había leído y usado en su juventud:[39] es "vivir, bhu/bheu "abrirse", "brotar", wes "permanecer".

Justamente de esta última raíz recupera Heidegger y explota en clave filosófica el verbo wesen, durativo de sein, muerto como tal en el alemán de hoy pero conservado en algunas formas gramaticales, por ejemplo en el participio pasado *gewesen,* y en los compuestos *anwesen* ("presentarse", "estar en presencia"), *abwesen* ("ausentarse", "no estar presente") y *verwesen* ("degenerar", "podrirse"). El verbo *wesen* significa, por tanto, "estar duraderamente presente", "durar", "permanecer". Heidegger prefiere usarlo para indicar el modo en que el Ser es. Constitutivamente forman parte del *Wesen* del Ser su oposición *(Gegenwesen)* y su negación *(Unwesen).* Cuando quiere subrayar la diferencia ontológica entre Ser y ente, Heidegger usa el verbo *wesen* para el primero y *sein* para el segundo: "Das Seiende ist, Das Seyn west".[40] Del verbo *wesen* deriva el sustantivo *Wesung,* término fundamental y frecuente en las *Contribuciones.* Mutatis mutandis, éste corresponde al concepto griego de μσνη "permanencia",

---

[39] Véase C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie,* Herder, Freiburg i. Br., 1896, p. 20. Braig cita a su vez como fuente a G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie,* Teubner, Leipzig, 1858-1862.

[40] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, vol. 65, 1980, pp. 30 y 74.

"estación" –de μένω, "permanezco", "me quedo"– usado por los neoplatónicos para indicar el permanecer inicial del Uno junto a sí mismo, al que suceden la "emanación" y el "retorno" (έπιστρσφη). Se ha traducido *Wesung*, excluyendo el empleo de "permanencia" que emplea la semántica neoplatónica, como "permanencia esencial", a veces también como "presentarse esencial". En unas pocas ocasiones, para indicar el proceso de alcanzar la *Wesung,* en oposición a *Verwesung,* Heidegger emplea *Erlösung.*[41]

Pero el concepto principal en la concepción del Ser de las *Contribuciones,* y en torno al cual, como ya se ha dicho, gira todo el pensamiento heideggeriano sucesivo, es *Ereignis.* Un concepto intraducible, como lo es la palabra griega logos o la china *Tao,* declarará Heidegger en *Identidad y diferencia* (1957).[42] Aquí, retrotrayendo el término a *eigen* y *eignen* –según una etimología no demostrada–[43] y recurriendo también a la grafía *Ereignis* o a la variante *Ereig-nung,* Heidegger lo entiende en el sentido de "apropiación" o "evento-apropiación", donde tal es para él el modo en que el Ser se destina al hombre haciéndolo "enfuturecerse" y haciéndolo justamente en un vínculo de recíproca correlación. Su opuesto es *Enteignis,* "expropiación", término con el que se indica la situación epocal en que el Ser se sustrae.

---

[41] El prefijo inseparable er-, que añadido a un verbo indica en alemán el alcanzar u obtener algo mediante la acción indicada por el verbo, o bien el entrar a una determinada condición, figura entre los recursos lingüísticos más explotados por Heidegger, quien, además de *erwesen,* usa también *erahnen, erfragen, erdenken, erschweigen, erschwingen, erwinken* y, naturalmente, *ereignen.*

[42] M. Heidegger, *Identität und Differenz,* Neske, Pfullingen, 1957, p. 25.

[43] Pero en *Identität und Differenz* indicará la etimología correcta a partir de *er-äugnen,* "avistar", "poner ante los ojos" *(ibid.,* pp. 24-25).

Hoy sabemos que la palabra *Ereignis* se encuentra ya en el joven Heidegger, pero todavía en la acepción común de "acaecimiento". Sólo en una oportunidad, en el *Kriegsnotsemester* de 1919, es empleada en un sentido filosófico específico, a saber, para indicar algo que acaece en cuanto es experimentado por mí, por ende en cuanto "acontecer vivido mío". En este sentido, *Ereignis* se contrapone a algo que acaece como simple "proceso físico" *(Vorgang),* neutro, sin relación con el yo que lo vive y lo experimenta.[44]

Totalmente diverso es el sentido de Ereignis en las Contribuciones, donde es asumido en la acepción indicada de "evento-apropiación" para pensar y expresar la copertenencia de Ser y ser ahí. Es decir: para no concebir más el ser ahí exclusivamente en su autoproyectarse puro como condición ontológico-trascendental del sentido del ser, sino precisamente en la insondable gratuidad de su darse junto con las cosas que son, junto con la maravilla de las maravillas: que el ente es, y por ende, en el fondo, junto con el Ser mismo en cuanto esencialmente unido a él.

La elaboración del concepto llevada a cabo en las *Contribuciones* permanece decisiva también en lo sucesivo; tanto así que en las notas ya recordadas al margen de la Carta sobre el "humanismo", Heidegger declara que, desde 1936, *Ereignis* es la palabra guía de su pensamiento, y más tarde, en la recolección *Zur Sache des Denkens,* lo confirma ilustrando el concepto en todos sus aspectos y proveyendo de un mapa de los otros lugares importantes en que lo trata.[45] Esta recolección es fundamental, en particular el texto que la inicia, la conferencia Tiempo y Ser (1962), porque Heidegger dice aquí su

---

[44] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie,* GA, vol. 56/57, 1987, p. 75.

[45] M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens,* Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 38-39.

última palabra pública sobre el camino recorrido después de la interrupción de *Ser y Tiempo* y después de las *Contribuciones a la filosofía*. Con todo, en Tiempo y Ser, lo que el *Ereignis* hace suceder no es tanto la copertenencia de Ser y ser ahí, como en las *Contribuciones,* sino más bien la copertenencia de los mortales en el mundo en cuanto "conjunto de los Cuatro", mortales e inmortales, Tierra y Cielo.[46] Aquí el *Ereignis,* del que provienen las diversas épocas históricas, es "él mismo no histórico, sino más bien carente de destino".[47]

En este horizonte hay que interpretar cuanto dice Heidegger en las *Contribuciones* acerca de otros dos fenómenos relevantes para los cuales la fuente principal de inspiración es Hölderlin: la Götterung, término traducido como "acaecer divino", no menos que el "último Dios" y su "pasar de largo" (Vorbeigang). No se trata obviamente de una simple toma de posición en materia de religión o de teología. Como filósofo, Heidegger no se pronuncia acerca de la existencia del buen Dios o de su presunta muerte, sino que habla del "último Dios" –expresión ya utilizada, por lo demás, por Schelling–[48] para preguntarse cómo volver a dar un sentido a la palabra Dios y dotar de un trompillón o clave de bóveda a la arquitectura de la finitud. ¿Es o no es posible? Esta es para él una indicación formal análoga a la enigmática pregunta que Nietzsche se plantea en Más allá del bien y del mal (III, 56) cuando se interroga a sí mismo: "*circulus vitiosus Deus*?"[49] En suma,

---

[46] *Ibid.,* p. 45.

[47] *Ibid.,* p. 44.

[48] F. W. J. Schelling, "Philosophie der Kunst", *Sámtliche Werke,* 14 vols., Cotta, Stuttgart, 185-186, I, sección I, vol. V, p. 432.

[49] F. Nietzsche, *Al di lá del bene e del male,* traducción al italiano de F. Masini, en *Opere complete dii Friedrich Nietzsche,* a cargo de G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI, tomo II, p. 62.

la gratuidad del ser arrojados a la existencia ¿es todavía vinculable con un Dios como su última condición, o bien es ya "camino pasado de largo", de modo que no nos queda sino el *Vorbeigang des letzten Gottes*? Para Heidegger, que piensa después de Nietzsche y con Hölderlin, la verdadera cercanía de Dios está en su lejanía.

Otro concepto clave que Heidegger excogita con el fin de obtener determinaciones útiles para expresar la naturaleza del Ser es Grund, junto con sus derivados y compuestos, como Gründung, título de la cuarta fuga, *Ergründung, Abgrund, Ungrund.* En el alemán corriente, *Grund* significa "fondo" –y en tal sentido es sinónimo de *Boden,* que indica la superficie del fondo, mientras que en *Grund* se percibe más bien la profundidad– y de fondo derivaría "fundamento": "*Fundamentum est a fundo, qui Graecis basis*".[50] Por "fundamento" se usa también en alemán el extranjerismo *Fundament,* del que Heidegger se sirve a veces. Por ejemplo, *Fundamentalontologie* es en *Ser y tiempo* la "ontología fundamental", la que toma por fundamento al ser ahí y su análisis, y que, en el proyecto que quedó incompleto, debía fungir como base para las ontologías o "metafísicas" regionales. En el lenguaje filosófico, *Grund* tiene además el significado de "razón" y "causa": *Satz vom zureichenden Grund* es el "principio de razón suficiente". Es peculiar el uso heideggeriano del término que, hasta *Ser y tiempo*, no es empleado aún para criticar el modo de pensar de la metafísica, la cual justamente busca un "fundamento" o una "razón" para todo en conformidad con lo que prescribe el principio de razón: *nihil est sine ratione.* Todavía en el escrito De la esencia del fundamento (1929), Heidegger abriga él mismo intenciones fundamentadoras, pero de aquí en lo

---

[50] R. Goelenius, *Lexicon Philosophicum*, Becker, Fráncfort, 1613, p. 605.

sucesivo comienza a poner en cuestión la estructura del fundamento, mostrando que detrás de todo *Grund* se esconde un *Ab-grund* ("abismo", "fondo abismal") y que, por consiguiente, si se le piensa a fondo, *Grund* implica como correlato suyo la dimensión del *Un-grund* ("no-fundamento"). En este horizonte se insertan las reflexiones que Heidegger despliega en las *Contribuciones a la filosofía* a propósito de la "fundación" que tiene lugar en el ser ahí en cuanto correlato del Ser en el acontecimiento-apropiación. Más tarde, en una nota al margen en la Introducción añadida en 1949 con ocasión de la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* (1929), propondrá escribir el término, tal como lo había hecho con *Sein,* marcándolo con una cruz *(Grptfíd)* para indicar el carácter insondable del ser en cuanto no-fundamento.[51] Y en las lecciones tituladas El principio de razón (1957), contrapondrá a tal principio, que reclama un fundamento para todo, el célebre dístico de Ángel Silesio que dice: "La rosa es sin por qué..."[52]

Otra palabra cuyo significado recibe una precisión importante en las *Contribuciones a la filosofía* es Kehre, "vuelta". Normalmente, la palabra indica esas curvas muy pronunciadas en los caminos de montaña llamadas "recodos", las cuales, aun determinando cambios de dirección, conducen a la misma meta, la cumbre de la montaña. Como ya se ha recordado, después de la guerra Heidegger se sirvió de esta metáfora para indicar el cambio de perspectiva que maduró después de *Ser y tiempo*. De este modo, él mismo sugirió y avaló la idea de que la "vuelta" fuera ante todo una tal circunstancia de su propia biografía intelectual. De las *Contribuciones a la filosofía* resulta claramente, en cambio, que el término ha

---

[51] Véase M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes", *Wegmarken*, *op. cit.,* p. 367, nota b.

[52] M. Heidegger, *Der Satz vom Grund,* Neske, Pftullingen, 1957, pp. 68 ss.

de ser entendido también en un sentido diverso, filosóficamente mucho más vinculante, implícito en el alemán *Kehre* y menos en el italiano *svolta.*[53] *Kehre* es usado aquí para expresar la oposición polar *(Widerwendigkeit, Gegenwendigkeit)* que se desenvuelve en el acontecimiento-apropiación entre sus dos "lados" o sus dos "caras", el Ser y el ser ahí.[54] Afirmando repetidamente que la *Kehre* se desenvuelve en el acontecimiento mismo del Ser, Heidegger quiere decir que este último presenta un doble aspecto, esto es, se muestra por un lado y también por el "otro", por una y también por la "otra cara". Un poco como cuando se dice que una medalla tiene un anverso y un reverso: "la otra cara de la medalla" es en alemán *die Kehrseite der Medaille.* En otros términos, en el acontecimiento-apropiación la correlación de Ser y ser ahí no es fija sino que se "gira" o se "vuelve" de un término al otro, y el Ser mismo pasa entonces de la donación a la sustracción, de la manifestación al ocultamiento, y viceversa. En este sentido, afirma Heidegger que el Ser mismo es *kehrig,* porque se vuelve "alternativamente" y "el ser ahí es el punto de inversión en la vuelta del acontecimiento, el centro que se abre desde la antítesis de llamada y pertenencia". Por eso la *Kehre* es llamada también *Wider-kehre,* "vuelta-alternativa".

Nos introducimos aquí, a través de la terminología, en el corazón de la experimentación lingüística y conceptual que Heidegger excogita para volver a dar significado al ser en modalidades libres de condicionamientos metafísicos. Él renuncia,

---

[53] *Svolta*, "vuelta", "giro", es el término que el autor emplea para traducir el alemán *kehre.* (N. del T.)

[54] Acaso al usar *Wiederwendigkeit* y *Gegenwendigkeit* tenía Heidegger presente, como podría razonablemente suponerse, el comienzo de la *Retórica* en que Aristóteles afirma que la retórica es *antisrophos*, "correlativo", "opuesto polar" o "revés" de la dialéctica (*Rhet*, A, 1, 1354a).

por tanto, a categorías, predicables, pospredicamentos, trascendentales, doctrina de la "univocidad", de la "polisemia", de la "analogía", potencia y acto, modalidad, dialéctica, negatividad y todas las demás determinaciones elaboradas por la oncología tradicional. No obstante, cuando intenta decir cómo se despliega y se articula el Ser en su acaecer, Heidegger no hace otra cosa que transcribir y transfigurar en nuevas metáforas el antiguo problema. Y tal vez sea justamente esto de lo que él mismo está consciente cuando afirma que en el pasaje del primer al "otro inicio" el pensamiento permanece inevitablemente transitorio, por tanto provisorio, y que toda voluntad de superación debe inevitablemente presuponer lo que supera, quedando condicionada. Incluso la diferencia ontológica entre Ser y ente, que él ya había reivindicado como una intuición propia que permanecía no pensada en la metafísica occidental, se le aparece ahora hasta cierto punto demasiado metafísica.

Este continuo ponerse en guardia y defender la propia posición pone en una situación de dificultad y de aporía a quien desea producir la superación. Heidegger sabe muy bien que quien cree ser original en filosofía es con frecuencia tan sólo ignorante. Se da cuenta, pues, de que la tradición metafísica amenaza a su esfuerzo por superarla con el peligro continuo de la recaída. Pero justamente esta presencia constante nos permite a nosotros, que advertimos qué cosas él procura dejar a sus espaldas, intuir también hacia dónde va avanzando y darle un sentido al áspero lenguaje de las *Contribuciones a la filosofía*. Sólo teniendo bien presentes las enseñanzas de la metafísica podemos imaginar qué quiere decir Heidegger cuando determina el Ser como acontecimiento-apropiación y cuando ilustra una supuesta "esencia" o "dinámica", "inventada" deliberadamente para obligarnos a salir del cascarón de la metafísica tradicional. Él quiere liberar una visión del Ser, con su correspondiente aparato de imágenes,

metáforas y determinaciones, que sea alternativa a las grandes concepciones de la filosofía occidental. Por ejemplo, a la visión parmenídea del Ser que en su Verdad resplandece "bien redondo" (εϋκννλσς) y con el "corazón que no tiembla" (άτρЄμής ήτσρ), metáfora, esta última, que Heidegger reitera literalmente suponiendo que en el evento-apropiación ocurre una Erzitterung, una "vibración". O la imagen heraclítea de un todo atravesado por el conflicto (πόλЄμσς) de los contrarios. O aún aquélla que sugiere Platón al sostener que el ser es generado por dos principios, el Uno y la Diada, la unidad y la multiplicidad, y formulando en el Sofista la hipótesis de que se articula en "géneros máximos" (μέγιστα γένη). Y sobre todo la de Aristóteles, que oponiéndose a la imagen univocista del ser, lo define como un término polisémico que se dice "de muchas maneras" (πσλλαχώς λЄγόμЄνσν). Tras el vocabulario innovador e insólito de las *Contribuciones* se reconoce el extraordinario esfuerzo por describir la vida del Ser con imágenes y metáforas diferentes de las de la filosofía tradicional. Y se entrevé esa misma articulación de la unidad originaria en la multiplicidad que la tradición ha concebido en términos de identidad y diferencia, de dialéctica, negatividad, contradicción, oposición polar, pero con la preocupación constante de parte de Heidegger por evitar todas las determinaciones empleadas por las semánticas conceptuales metafísicas. Él cambia, por consiguiente, las imágenes, metáforas y conceptos, introduciendo alternativas para ellos, pero en el fondo el caso en cuestión es éste; el Ser en su simplicidad y en su riqueza, en el alternarse de su presentarse y desaparecer, donarse y sustraerse, darse y retirarse, en la alternancia de su manifestarse y negarse. Dando libre curso a la propia fantasía especulativa, Heidegger hace de la metáfora una filosofía y de la filosofía una metáfora: imagina que el evento-apropiación del Ser es atravesado por un temblor o una

"vibración" *(Erzitterung)* que hiende su primigenia unidad y produce una "oscilación" *(Erschwindung)* que, alternando "impulso" *(Schwung)* y "contraimpulso" o "rebote" (*Gegenschwung*), la "hiende" y la recorta *(Zerklüftung)* en modalidades que generan una multiplicidad ulterior. Uno de los primeros "movimientos" que se verifican así en la vida del Ser es el llamado "espacio-tiempo" *(Zeit-Raum):* éste produce Entrückungen y Berückungen, dilataciones y contracciones, alejamientos y acercamientos, "éxtasis" y "atracciones", en los cuales el tiempo (con sus tres éxtasis) y el espacio (con sus dimensiones) se articulan abriendo el "claro" *(Lichtung)* en que el ser-ahí es hecho acontecer y lo es justamente por el Ser. En este nuevo cuadro también el término ser ahí recibe una connotación diversa: ya no indica tanto el modo particular de ser del hombre, sino más bien ese "entre" que se abre en el evento del Ser, en el que el hombre tiene la tarea de insertarse para hacerle frente.

## "Tengo la sensación de estar creciendo sólo en las raíces, ya no en las ramas"

De este proyecto grandioso y comprometedor, Heidegger no hizo público casi nada, únicamente alguna indicación o alguna intuición. Comunica algunos pasajes, con la importante referencia a Nietzsche y Hölderlin y a su función de cumplimiento y transición, en el curso del semestre de invierno de 1937-1938, pero editado sólo póstumamente.[55] En las contemporáneas conferencias sobre la obra de arte, de las que extrae el

---

[55] M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewalte "Probleme" der "Logik".,* GA, vol. 45, 1984.

ensayo El origen de la obra de arte que en 1950 abrirá la recolección Senderos interrumpidos,[56] retoma y presenta la idea de una contienda entre tierra y mundo. Y poco más.

Se ha dicho que sólo las *Contribuciones a la filosofía* permiten entrever en su complejidad el amplio diseño especulativo que subyace a las meditaciones aparentemente ocasionales y aisladas de los escritos después de la "vuelta". Es verdad, pero es igualmente innegable que Heidegger jamás ha hecho público ese diseño como tal, y que en los años siguientes mantendrá solamente algunas tesis, mientras que otras, como por ejemplo la idea de una *Erschwingung, Erzitterung* y *Zerklüftung* del Ser, caerán. Y aun aquéllas que serán retomadas sufrirán modificaciones o transformaciones. Por ejemplo, el fenómeno de la técnica planetaria, que aquí es diagnosticado principalmente en términos de "maquinación" *(Machenschaft),* será analizado más tarde bajo la guía del nuevo concepto de Gestell, "instalación", "montaje", "engranaje" o como se prefiera traducirlo. Hay luego conceptos ulteriores que caracterizan al pensamiento del último Heidegger, como *Gelassenheit* o *Geviert,* que aquí no aparecen todavía. En resumen, las *Contribuciones a la filosofía* son efectivamente fundamentales para entender el planteamiento y la estructuración del pensar el Ser como Ereignis, pero siguen siendo una obra de transición, sustancialmente circunscrita al intento emprendido en los años de su redacción, pero luego dejado caer. En el texto mismo, especialmente en las partes finales, se advierten la extrema cautela, la vigilancia crítica y en algún punto también la insatisfacción de Heidegger al revi-

---

[56] *Sentieri interrotti,* traducción al italiano de Holzwege, que ha sido vertido a su vez al castellano bajo los títulos de *Caminos de bosque* o *Sendas perdidas.* (N. del T.)

sar lo que va escribiendo por hallarlo aún demasiado metafísico y provisorio.

Tanto es así que, poco después de haber terminado la redacción, Heidegger vuelve a intentar decir lo mismo en un esfuerzo ulterior, aun más radical, por dejar la metafísica a sus espaldas. A las *Contribuciones a la filosofía* seguirán en rápida sucesión otros cuatro tratados análogos, aun cuando no de la misma amplitud y cuidado, que forman una suerte de pentalogía que permaneció inédita: *Besinnung* (1938/39), *Über den Anfang* (1941), *Das Ereignis* (1941/42), *Die Stege des Anfangs* (1944).[57] El genio filosófico de Heidegger, su fantasía y su creatividad, acompañadas y sostenidas por una disciplina de trabajo y por un rigor científico no comunes, parecen esterilizarse aquí y sufrir una involución. Ello se debe acaso a la naturaleza misma del preguntar filosófico, que forzándose hasta la máxima radicalidad no se detiene ante nada sino que ataca y corroe todo, y al final se quema a sí mismo en su propia llama. La inteligencia crítica, que por naturaleza no es bondadosa sino suspicaz y desconfiada, puede transformarse en una prisión, y termina, como una fiera en su jaula, por girar siempre en torno al mismo punto.

En la escuela de Nietzsche, maestro por excelencia de la sospecha, Heidegger aprende a exacerbar la práctica de la duda. En el extenuante cuerpo a cuerpo que traba con los fragmentos de la Voluntad de poder en las lecciones paralelas a las *Contribuciones a la filosofía*, termina por precipitarse él mismo en lo que a partir de un cierto momento llamará "el abismo de Nietzsche". En medio de la crisis filosófica y personal en que cae, confía al amigo de un tiempo, Jaspers, su desconsolada preocupación: "Tengo la sensación de crecer ahora tan sólo en

---

[57] Los dos primeros están publicados en GA, vol. 46 (1997) y vol. 70 (2005).

las raíces, ya no en las ramas"[58] En casa, y entre amigos, repite constantemente: "¡Ese Nietzsche me ha destruido!"

## Náufrago en el mar del Ser

Es ahora cuando el fuego encendido por Nietzsche quema ya toda la casa; ya no hay concepto, valor o propuesta filosófica que resista a un cuestionamiento suficientemente radical. La experiencia de Nietzsche vacía las metáforas de Heidegger, ahoga sus ímpetus, mina hasta sus fundamentos la construcción de las *Contribuciones a la filosofía*. ¿Es acaso por azar que Heidegger pone en el exergo de los dos volúmenes dedicados a Nietzsche (1961) un epígrafe tomado del Anticristo que corresponde exactamente a la conclusión de las *Contribuciones*? Éstas terminan con una "fuga" que trata del último Dios, y el primer capítulo del Nietzsche se abre con la cita: "¡Casi dos milenios trascurridos y ningún nuevo dios!"

Tal vez Heidegger ya no logró volver a levantarse filosóficamente desde el *De Profundis* de Nietzsche. En la luz triste del agotamiento, el Ser –ese huésped habitualmente fugaz de nuestros pensamientos– permanece siendo para el gran Heidegger la última quimera que valga la pena soñar. Todos sus esfuerzos se orientan hacia esta única meta, el Ser, pero los senderos se han interrumpido. Su intermitente experimentación filosófica y su "proceder a tientas" en este sueño se ha prestado a críticas virulentas. Se ha dicho: Heidegger rechaza la racionalidad moderna con el mismo gesto sometido con el que reconoce su dominio, protesta contra la ciencia que "no piensa" en sus límites, demoniza a la técnica fingiendo

---

[58] M. Heidegger y K. Jaspers, *Briefwechsel, op. cit.,* p. 174.

aceptarla como destino, elabora una visión catastrofista del mundo, arriesga tesis geopolíticas al menos aventuradas –Europa amordazada entre americanismo y bolchevismo– avivando el mito greco-germánico de lo originario que hay que reconquistar. También sus geniales experimentaciones lingüísticas se encogen y adoptan cada vez más el aspecto de funambulismos, incluso de vaniloquios. Su uso de la etimología se revela abusivo *(Varro docet).* La convicción de que la verdadera filosofía puede hablar únicamente en griego antiguo y en alemán (¿y el latín?) se muestra hiperbólica. Su celebración del rol del poeta, una sobrevaloración. Las esperanzas puestas por él en el pensamiento poetizante, una ilusión piadosa. Su antropología de la *Lichtung,* en la que el hombre tiene la función de pastor del Ser, una propuesta inaceptable e impracticable. Enigmático no es tanto el pensamiento del último Heidegger, sino más bien la admiración servil y a menudo carente de espíritu crítico que se le ha tributado y que ha producido tanta escolástica.

Ciertamente, los mortales comunes se burlan con frecuencia de las soluciones de los filósofos sólo porque no entienden sus problemas. Por consiguiente, no está dicho en modo alguno que estas críticas den en el blanco. Pero si ése fuera el caso, entonces las *Contribuciones a la filosofía* serían verdaderamente el cuaderno de bitácora de un naufragio. Por adentrarse demasiado en el mar del Ser, el pensamiento de Heidegger se hunde. No obstante, como cuando es un gran navío el que se sumerge, el espectáculo que se ofrece a los ojos es sublime.

# SOBRE LA LÍNEA. REFLEXIONES EN TORNO A HEIDEGGER Y EL NACIONALSOCIALISMO*

*Richard Wolin*

Debido al apego que tenía el filósofo al modo y hábito intelectual del nacionalsocialismo, sería inapropiado criticar o exonerar su decisión política al margen de los meros principios de la filosofía heideggeriana misma. No fue Heidegger quien al optar por Hitler, "no se entendió a sí mismo"; al contrario, aquellos que no pueden entender el motivo por el cual actuó de esa manera han fallado en comprenderlo. Un lector suizo se lamentó de que Heidegger consintiera el comprometerse a sí mismo con asuntos cotidianos, como si una filosofía que explica al ser desde un punto de vista del tiempo y del día a día no entablara una relación hacia el asunto cotidiano en el cual dejó su influencia sentir y originarse. La posibilidad de una filosofía política heideggeriana no nació como resultado de una lamentable equivocación, sino desde la mera concepción de la existencia que simultáneamente combate y absorbe "el espíritu de la epoca".[1]

---

* Traducción de Christian Goeritz Álvarez.

[1] Karl Löwith, "The Political Implications of Heidegger's Existentialism [Las implicaciones políticas del existencialismo de Heidegger], *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: una lectura crítica], editado por Richard Wolin, MIT Press, Cambridge, 1993, pp. 182-84.

Aquel que meramente no desea juzgar a Heidegger y que sólo desea el apropiarse iniciativas y aprender de él debe percatarse de que, en los treinta, Heidegger mismo planteó la decisión sobre la verdad de Ser buscada en un contexto político.[2]

## I

En su magníficamente completo ensayo en *New York Review* sobre "Heidegger y los nazis", Thomas Sheehan concluyó al observar: "Uno haría bien en no leer nada sobre Heidegger sin formular cuestiones políticas… [Uno] debe releer sus trabajos –en particular, aunque no exclusivamente, aquellos de 1933 en adelante– con estricta atención al movimiento político con el cual Heidegger mismo optó por relacionar sus ideas. El hacer menos que eso, a mi pensar, es no entenderlo en nada".[3] A pesar de eso, 10 años antes Sheehan había argumentado desde una posición muy diferente: que la relación entre el compromiso político de Heidegger con el nazismo y su filosofía misma era despreciable; y que, de cualquier modo, la afiliación de Heidegger al nacionalsocialismo constituyó un asunto de poca relevancia, un lamentable *lapso* momentáneo que no era de ninguna manera una expresión sincera de su convicción

---

[2] Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking* [El camino de pensamiento de Martin Heidegger], traducción de D. Magurshak y S. Barber, Humanities, Atlantic Highlands, N. J., 1987, p. 278.

[3] Sheehan, "Heidegger and the Nazis" [Heidegger y los nazis], *New York Review of Books*, 16 de junio de 1988, p. 47. Para la defensa anterior de Heidegger por Sheehan (en respuesta a "Martin Heidegger: The Consequences of Political Mystification", [Martin Heidegger: las consecuencias de la mistificación política"], *Salmagundi,* 38-39, verano de 1977; véase *Salmagundi,* invierno de 1979, pp. 173-184.

más interna. ¿Qué fue lo que indujo a Sheehan a dar un cambio tan radical?

Sobre todo, desde la publicación de las biografías de Heidegger por parte de Farías y Ott, las típicas racionalizaciones que habían sido invocadas del pasado para minimizar el grado del compromiso de Heidegger con la causa nazi se han vuelto completamente insostenibles. Ahora sabemos que la alianza de Heidegger con el Nazismo, lejos de ser un matrimonio por conveniencia temporal, fue grandiosa y profunda: al menos por un corto periodo de tiempo, Heidegger laboró bajo la ilusión de que podía tomar el rol del "Filósofo rey" en el *Führerstaat* de Hitler –el cual, para muchos, sugiere un paralelo con el destino desafortunado de Platón con el tirano Dionisio en Siracusa–.[4] Como la frase del filósofo Otto Pöggeler, Heidegger buscaba el "den führer führen" –"el guiar al guía"– Adolf Hitler a través del camino apropiado para que la "Revolución Nacional" pudiera cumplir su destino metafísico.[5] Heidegger creyó que en sus manifestaciones tempranas el nacionalsocialismo poseía la capacidad de iniciar una renovación espiritual del *Dasein* alemán. En él notó un potencial contramovimiento a la fatalidad del "nihilismo europeo", de un perpetuo decaimiento espiritual, como había sido diagnosticado por los principales críticos "conservadores revolucionarios" alemanes de su generación –Oswald Spengler, Ludwig Klages y Ernest Jünger–, pensadores que en esencia simplemente seguían la poderosa crítica de la modernidad occidental que había indicado 40 años antes Friedrich Nietzsche.

---

[4] Véase, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer, "Back from Syracuse?, *Critical Inquiry* [¿Regreso desde Siracusa? *Investigación crítica*], 15 (2), 1989, pp. 427-430.

[5] Pöggeler, "Den Führer führen? Heidegger und kein Ende", *Philosophische Rundschau,* 32, 1985, pp. 26-67.

Para estar seguros, parece que el entendimiento del nacionalsocialismo por parte de Heidegger tenía muy poco en común con la ideología del imperialismo genocida, por medio del cual el movimiento dejó su horrible marca en la historia del siglo XX. Pero sabemos que estaba suficientemente convencido de la "verdad y grandeza internas"[6] del nacionalsocialismo para haber adquirido la reputación de un celoso propagandista en nombre del nuevo régimen en sus etapas iniciales. A tal punto que, tras la aceptación de la rectoría de la Universidad de Friburgo, en mayo de 1933, Heidegger viajó a lo largo de Alemania dando pláticas a favor de las políticas de Hitler. También demostró ser un defensor entusiasta de la legislación *Gleichschaltung* (la así llamada "Ley de la Reconstitución del Servicio Civil"), el cual vetaba a judíos y otros indeseables del servicio civil alemán, remplazándolos con miembros del partido. Finalmente, se debe mantener en mente que Heidegger no era meramente un simpatizante nazi, sino que de hecho fue encontrado culpable por crímenes políticos (en calidad de disposición favorable) por un comité evaluador universitario al finalizar la guerra. Como resultado, fue vetado de la vida universitaria por aproximadamente cinco años. Estos crímenes incluían: denunciar indeseables políticos a las autoridades nazis, incitar a los estudiantes en contra de profesores "reaccionarios" (i. e. no nazis), y de modo entusiasta transformar la universidad bajo el "principio de liderazgo" nazi o *Führerprinzip*.[7]

---

[6] La frase la usa Heidegger *An Introduction to Metaphysics* [Introducción a la metafísica], New Haven, Yale, 1959, p. 199.

[7] En su biografía de Heidegger, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie* [*Martin Heidegger: En camino a su biografía*], Campus, Fráncfort, 1988, Hugo Ott ha reproducido el reporte de la comisión de desnazificación de la Universidad de Friburgo en 305ff.

En diciembre de 1945, el antes mencionado comité evaluador contactó al filósofo Karl Jaspers para una evaluación de las actividades y el carácter de Heidegger. Entre las observaciones más contundentes se encuentran los siguientes comentarios:

> Heidegger es una potencia significante, no a través del contenido de su visión filosófica del mundo, sino por la manipulación de herramientas especulativas. Posee una aptitud filosófica cuyas percepciones son interesantes; aunque en mi opinión, es extraordinariamente acrítico y se mantiene en eliminar la ciencia verdadera *[der eigentlichen Wissenschaftfern steht].* A menudo procede como si combinara la seriedad del nihilismo con la mistagógica de un mago. En la corriente de su lenguaje es en ocasiones capaz, de una manera clandestina y notable, de atacar el núcleo del pensamiento filosófico. En este respecto es, hasta donde yo veo, quizá único entre los filósofos contemporáneos alemanes.
>
> Es absolutamente necesario que aquellos que ayudaron a colocar al nacionalsocialismo en su trono deban ser llamados a rendir cuentas. Heidegger se encuentra entre los pocos profesores en haber hecho eso… En nuestra situación [i.e. después de la guerra] la educación de la juventud debe ser manejada con inmensa responsabilidad… El modo de pensar de Heidegger que en esencia me parece ser sin libertad, dictatorial, e incapaz de comunicación *[communikationslos],* sería actualmente desastrosa por sus efectos pedagógicos… Ciertamente que Heidegger no vio todo el verdadero poder y los objetivos de los líderes nacionalsocialistas… Pero su manera de hablar y sus acciones tienen cierta afinidad con características nacionalsocialistas, lo cual hace su error comprensible.[8]

---

[8] Citado en Ott, *Martin Heidegger*, pp. 316-317.

Por tanto, viendo el grado y profundidad del compromiso por parte de Heidegger con la revolución nacionalsocialista, inevitablemente emerge la pregunta: ¿en qué medida se halla implicada la filosofía de Heidegger en su ignominiosa decisión a principios de la década de los treinta? Se presume, en la base de tales consideraciones, que Jaspers, en la continuación de los comentarios citados, recomienda a oficiales de la universidad que Heidegger fuera suspendido de la facultad por un periodo de varios años después de la guerra; y que Thomas Sheehan alentaba urgentemente una relectura cuidadosa de los textos filosóficos de Heidegger a la luz de sus pensamientos políticos. Y es indudablemente resultado de una serie de preocupaciones de Karl Löwith, en nuestra cita introductoria, donde sugiere que "sería inapropiado criticar o exonerar la decisión política [de Heidegger] al margen *de los meros principios de la filosofía heideggeriana misma*".

Sin embargo, ¿son los precedentes amonestaciones hermenéuticamente justificables? ¿No son estas prácticas interpretativas las que practican el riesgo de imputarle a las doctrinas filosóficas de Heidegger un contenido político que sólo sale a la vista *ex post facto*? ¿No existe un mayor riesgo en juego, uno en contra, sobre el cual los defensores franceses de Heidegger han insistentemente advertido: el riesgo de que llegáramos a juzgar las contribuciones de un, sin lugar a dudas, gran pensador, exclusivamente con base en los motivos políticos que son, estrictamente hablando, extrínsecos al pensamiento? Así se estaría sucumbiendo a la práctica de declarar culpable a la filosofía con base en un tipo de indigna "culpabilidad por asociación".

Sería deshonesto el negarla fuerza de las objeciones precedentes. Es así que claramente se debe reconocer que sugerir que la filosofía de Heidegger en su conjunto fuera de cierta manera "descalificada" como resultado de sus malas acciones políticas –a pesar de lo graves que éstas parezcan– sería un

acto de mala fe. Ya que los requerimientos de honestidad intelectual demandan que juzguemos a un filósofo a primera instancia, con base en los méritos de su pensamiento.

Aun así, esto es precisamente lo consolador, la dicotomía artificial entre su "trabajo" y su "visión del mundo", cada vez más traída a discusión en el caso de Heidegger.[9] Pues hay evidencia innegable de que Heidegger mismo vio sus compromisos políticos a los inicios de la década de 1930 como una parte de su filosofía; que el consideró su "compromiso" con el nacionalsocialismo como un tipo de "actualización política" de los "existenciales" *(Existenzialen)* de *Ser y tiempo*: de categorías como la "historicidad", "destino", "potencial-para-ser-un-uno-mismo" y así en adelante. En la mente propia del filósofo, su "decisión existencial" por el nacionalsocialismo en 1933 significó una *decisión por* "autenticidad". Y así fue que en una conversación en 1936 con Löwith, Heidegger concuerda "sin reservas" con la sugerencia de que "su afiliación" con el nacionalsocialismo yacía en la esencia de su filosofía.[10] Por supuesto, con atención a las advertencias precedentes, dichas conclusiones de ninguna manera deben ser interpretadas para sugerir que el nazismo pudiera de alguna manera constituir el corolario político necesario para un trabajo como *Ser y tiempo*. Aunque eso sea en la

---

[9] Véase por ejemplo el ensayo de Jürgen Habermas, "Work and Weltanschauung: the Heidegger Controversy from a German Perspective" [Trabajo y Weltanschauung: la controversia de Heidegger para una perspectiva alemana], *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate* [El nuevo conservadurismo: Crítica cultural y el debate de los historiadores], editado y traducido por Shierry W. Nicholsen, MIT Press, Cambridge, 1989.

[10] Löwith, "My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936 [Mi última reunión con Heidegger en Roma, 1936], reimpreso en *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], pp. 140-143.

mente de su autor, su marco conceptual probó ser fácilmente compatible con la más grande forma de tiranía política que nuestro siglo ha conocido, lo cual sugiere la necesidad de una considerable reflexión crítica sobre la sustancia ético-política del trabajo de Heidegger publicado en 1927.

Por ello es que el filósofo Otto Pöggeler –de una manera paralela a las cuestiones precautorias de Sheehan– ha sugerido: "¿Qué acaso no fue la orientación definitiva de su pensamiento que Heidegger cayó –y no por mero accidente– dentro de la proximidad del nacionalsocialismo sin poder verdaderamente emerger de esta proximidad?"[11] Por lo cual Pöggeler implícitamente secunda la sugerencia de Sheehan en lo concerniente a la preocupación por la necesidad imperativa de reexaminar el corpus de Heidegger como un potencial déficit intelectual que quizá haya precipitado su compromiso con el nazismo en los inicios de la década de los treinta. De cualquier forma, los comentarios de Pöggeler también implican la posibilidad de que Heidegger en sus años posteriores pudo no haber emergido completamente desde esa "proximidad" al nacionalsocialismo. Pero este alegato debe permanecer más como filosófico-intelectual que como juicio *político*. Por lo que sabemos, a mediados de la década de 1930 Heidegger se distanció por sí mismo de las realidades del nazismo como un movimiento político contemporáneo. Desde su punto de vista, la "verdad y grandeza interiores" de su potencial histórico (como una expresión de "el encuentro de tecnología planetaria y el hombre moderno")[12] fue corrompido por usurpadores y pretenciosos; por ejemplo, por aquellos defensores de un nacionalsocialismo

---

[11] Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking* [El camino de pensamiento de Martin Heidegger], p. 272; énfasis añadido.

[12] Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* [Introducción a la metafísica], p. 199 (traducción ligeramente alterada).

racial-biológico como Ernst Krieck y Alfred Bäumler, quienes a expensas de Heidegger obtuvieron control sobre la "dirección filosófica" del movimiento. Heidegger explica la base ideológica por la cual apoya al nacionalsocialismo así:

> Yo… creía que el movimiento podía ser espiritualmente dirigido a otros caminos y... sentí que dichos esfuerzos podían ser combinados con las tendencias sociales y sobre todo políticas del movimiento. Yo creía que Hitler, después de asumir la responsabilidad de todo el *Volk* en 1933, crecería más allá del partido y su doctrina y todo se volvería uno a través de la renovación y de la reunión, en una asunción de la responsabilidad occidental. Esta creencia probó ser errónea, como reconocí por los eventos del 30 de junio de 1934.[13]

A pesar de que Heidegger era extremadamente crítico del nacionalsocialismo "históricamente existente" (su crítica se tornó bastante explícita de vez en vez en sus lecturas de finales de los treinta e inicios de los cuarenta), parece nunca haber abandonado su convicción temprana de que el amanecer del movimiento –o "despertar nacional", como era llamado entre sus defensores– contenía gérmenes de verdadera grandeza. Por lo que es bastante claro que, hasta el final de sus días, Heidegger nunca abandonará su fe en el auténtico potencial histórico del movimiento, su "verdad y grandeza interiores".

---

[13] Véase el escrito de Martin Heidegger, "Letter to the Rector of Freiburg University, 4 November 1945" [Carta al rector de la Universidad de Friburgo, 4 de noviembre de 1945], reimpresa debajo de la parte I. La alusión al 30 de junio de 1934 es por supuesto referencia a la llamada "Noche de los cuchillos largos": la purga nazi de la facción de Rohm (las S. A.) y el ala "socialista" del movimiento nacionalsocialista, centrado en torno a los hermanos Gregor y Otto Strasser.

Así, en su apología de 1945 escrita para la comisión de desnazificación de la universidad, Heidegger, en vez de distanciarse críticamente de sus creencias anteriores, reafirma sus meras convicciones pronazis originales: "Vi en el movimiento que apenas había llegado al poder [en 1933] la posibilidad de una reunión y renovación espiritual del *Volk* y un camino para encontrar su destino histórico-Occidental". Y cuando fue interrogado unos 20 años más tarde en una entrevista para *Der Spiegel* sobre la elegía a "la gloria y grandeza del despertar [nacional]" con el cual concluyó en 1933 su Discurso del rectorado, Heidegger se limitó a responder –nuevamente sin un mínimo de arrepentimiento–: "Sí, estaba convencido de eso".[14] Su renuencia a presentarse con una negación pública carente de ambigüedad en torno sus anteriores lazos políticos, por otra parte, ha sido motivo de una gran irritación y consternación, incluso entre aquellos que buscan defender su legado.[15] Es una omisión que provee crédito adicional a la sugerencia de Pöggeler de que podría "nunca haber emergido completamente" de su fatídica proximidad con la revolución nacional de Alemania.

## II

El reclamo de Pöggeler en cuanto a que fue a través de una "orientación definida de su pensamiento por lo que Heidegger

---

[14] Véase Heidegger, *Das Rektorat 1933-34: Tatsachen und Gedanke*n, Klostermann, Fráncfort, 1983, p. 23. Y la entrevista del *Spiegel,* "Only A God Can Save Us" [Sólo un Dios puede salvarnos], reimpresa en *The Heidegger Controversy*: *A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], pp. 91-115.

[15] Véanse, por ejemplo, las contribuciones de Emmanuel Lévinas y Maurice Blanchot en el *dossier* titulado, "Heidegger et la pensée Nazie" [Heidegger y el pensamiento nazi], en *Lenouvel Observateur,* 22-28, enero de 1988, pp. 41-49.

llegó a una proximidad con el nacionalsocialismo" podría bien proveernos de una indispensable clave interpretativa para entender las bases filosóficas del involucramiento político de Heidegger. Su observación subsecuente sobre que Heidegger podría "nunca haber emergido completamente" de tal proximidad, sugiere que debe haber una mesura mucho más grande en torno a la continuidad del Heidegger "temprano" y "tardío" que se admite usualmente. ¿Dónde podría situarse esta continuidad? La cuestión crítica podría plantearse en una "historización" de nuestro entendimiento en torno a la filosofía de Heidegger. Es decir, en una apreciación en la medida en la cual su filosofía está implicada –a pesar de sí misma– en un conjunto de presuposiciones intelectuales compartidas por los intelectuales radicales-conservadores de su época.[16] Ciertamente, el brillante *demarche* filosófico que es *Ser y tiempo* no es por ninguna vía reductible a los elementos "históricos" antes mencionados. Y bajo este respecto varias de las contribuciones que Heidegger ha realizado que apuntan a rescatar las formas tradicionales de cuestionamiento filosófico permanecen inimpugnables. Aun así, si es cierto que en la propia mente del filósofo existía una relación entre la ontología y fundamental y una, seguramente, versión idealizada del nacionalsocialismo, entonces es muy importante identificar esos aspectos de su pensamiento que le llevaron a esa fatídica filiación política.

El elemento esencial de continuidad que enlaza al Heidegger temprano y tardío –y esa dimensión de su pensar que

---

[16] Para una discusión sobre la visión de mundo revolucionario-conservadora, véase Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar Germany* [Modernidad reaccionaria: Tecnología, cultura y política en la Alemania de Weimar], Cambridge University Press, Cambridge 1984; y Jerry Z. Muller, *The Other God that Failed* [El otro Dios que falló], Princeton University Press, Princeton, 1987.

otorga contenido determinante y significativo a la sugerencia de Pöggeler sobre la precaria "proximidad" política de Heidegger– refiere a la crítica de Heidegger *a la modernidad*. En esencia, Heidegger suscribe totalmente la acusación crítica de la totalidad de las formas de vida modernas –que están asociadas con los tratos de la prosaica y materialista *Zivilisation* burguesa– que ha sido el pilar de la *Kulturkritik* alemana desde el siglo XIX. Esta posición recibe su articulación más consumada e intelectualmente sofisticada en el trabajo de Nietzsche. Es así que una crítica de largo alcance hacia la filosofía, política y cultura modernas –que son vistas esencialmente como *manifestaciones decadentes*– es combinada con una idealización nostálgica de la *polis* griega prefilosófica (i. e. presocrática) y la cuasi-apocalíptica espera en la que la nihilista modernidad occidental pronto sería suplantada por un nuevo *ethos* heroico, en el cual la tan cacareada "autosuperación del nihilismo" alcanza un punto de cristalización.

Las tres "esferas" –filosofía, política y arte– sufren de la misma aflicción: *un exceso de subjetividad*. Así, *la filosofía moderna*, desde Descartes, se ha convertido en "epistemología", estrechando el alcance y la competencia del preguntar filosófico a la *res cogitans* o "sustancia pensante": el nuevo *fundamentum inconcussum* solipsista sustituye las garantías divinas de la escolástica. *La política* se ha vuelto "liberalismo", lo que significa que la posición del individuo monádico, encerrado en sí mismo, ha emergido como único punto de referencia. Una antítesis aun mayor a la de la *polis* clásica, donde el bien individual se subordinaba al bien del todo, difícilmente podría imaginarse. Finalmente, *el arte moderno*, desde el romanticismo hasta el arte por el arte, ha asumido un carácter predominantemente decadente, privado y autorreferencial. Ha perdido, por tanto, esa cualidad monumental que alguna vez bañó la arquitectura y tragedia griegas, y que era capaz

de unir espiritualmente a la *polis* y sus ciudadanos. O como Nietzsche mismo formuló su acusación del modernismo estético con desvergonzado candor: "*L'art pour l'art*: el virtuoso croar de escalofriantes ranas desesperando en su pantano".[17]

Heidegger comparte esta resueltamente antimodernista visión del mundo al extremo. Y si uno está sinceramente interesado en entender las implicaciones políticas de su pensamiento, sería difícil hacer hincapié en la centralidad absoluta de esta perspectiva, misma que sirvió como el prisma ideológico, por decirlo así, a través del cual él interpretó los eventos políticos del siglo XX. A pesar de las críticas dirigidas hacia Nietzsche en las lecturas de 1936-1941, Heidegger nunca rompe totalmente con los términos fundamentales de esta –en esencia nietzscheana– crítica a la modernidad. Y así, sobre un punto metodológico esencial, Heidegger y Nietzsche se muestran en completo acuerdo: en la convicción de que el declive de la modernidad ha "progresado" tanto que ya no puede ser redimido más por los métodos de la crítica inmanente; esto es, en la manera en que los tempranos críticos de la modernidad como "sociedad burguesa", como Hegel, Tocqueville y Marx, que aun creían que las orientaciones valorativas de esta sociedad, eran capaces de redención desde adentro. Por otro lado, tanto para Nietzsche como para Heidegger, sólo las categorías de la "crítica total" serían suficientes para capturar la esencia de esta era fichteana de "pecaminosidad absoluta".

De esta manera Heidegger, aun procediendo de una orientación filosófica significantemente diferente, comparte con Nietzsche un número de premisas-valor esenciales. Entre ellas: la antes mencionada glorificación de la *polis* preplatónica (el

---

[17] Nietzsche, *The Will to Power* [La voluntad de poder], editado por Walter Kaufmann, Vintage, Nueva York, 1967, núm. 809.

énfasis de Heidegger recae, por supuesto, en la filosofía presocrática más bien, así como con Nietzsche en la tragedia ática); y quizás más importante, la convicción de que es antes bien el arte que la ciencia la que indica el camino a lo largo del cual debe proceder una auténtica "superación" *(Überwindung)* del nihilismo moderno. Esto explica el papel seminal que juegan los conceptos de *poesis* y "habitar poético" en la filosofía tardía de Heidegger.[18] Aquí también sería fructífero compararlo con el entusiasmo del joven Nietzsche por la tragedia griega y la música de Wagner con el entusiasmo paralelo de Heidegger en las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [Aclaraciones a la poesía de Hölderlin]. De acuerdo con Heidegger, lo que Sófocles fue para la antigua Grecia, lo es Hölderlin para la Alemania moderna. Y así, "La disposición esencial *[Grundstimmung],* esto es, la verdad del *Dasein* de una nación *[Volk],* es originalmente fundado por el poeta".[19] O, como Heidegger comenta en otra parte, el poeta es la "voz del *Volk*".[20]

El que Heidegger comparta el *Zeitdiagnose* proferido por Nietzsche, de acuerdo al cual la cultura europea es vista esencialmente como moribunda y nihilista, cuenta para el distintivo tenor ideológico de juicios de valor que establece en lo concerniente a las formas de vida modernas. Así, por ejemplo,

---

[18] Véase un excelente tratamiento de este tema en Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity* [La confrontación de Heidegger con la Modernidad], Bloomington, Indiana, 1990, p. 113: "Empezando a mediados de los treinta… Heidegger concluyó que la obra de arte podría ayudar a hacer posible el pensamiento meditativo, no-representacional, no-calculativo que vendría en la era post-metafísica".

[19] Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"], *Gesamtausgabe* 39, Klostermann, Fráncfort, 1980.

[20] Martin Heidegger, *Existence and Being* [Existencia y Ser], Regnery, Gateway, Chicago, 1949, p. 287; énfasis añadido.

en la entrevista del *Spiegel,* Heidegger desecha sumariamente la literatura moderna ("heutige Literatur") como "predominantemente destructiva"; en contraste con la poesía de Hölderlin o el arte de los griegos, carece de arraigo en la vida histórica de un pueblo.[21] O, como Heidegger comenta en otra parte, en un sutil ataque velado al "cosmopolitismo": "¿Acaso no el florecimiento de cualquier trabajo genuino depende de sus raíces en un suelo nativo?"[22] Similarmente, en las lecturas de Nietzsche de finales de los treinta, mientras coquetea con el ideal wagneriano de la *Gesamtkunstwerk* (la "obra de arte colectiva"), reafirma su convicción de que el arte debe servir como fundación de la *Volksgemeinschaft* –el término nazi para la "comunidad nacional" alemana:

> Con referencia a la posición histórica del arte, el esfuerzo para producir la obra de arte colectiva *[Gesamtkunstwerk]* permanece esencial. El mismo nombre es demostrativo. Para una cosa, significa que las artes no deben ser más realizadas apartadas de otras, sino que deben conjuntarse en *un* trabajo. Pero detrás de esa pura unificación cuantitativa, la obra de arte debe ser una celebración de la *Volksgemeinschaft:* debe ser *la* religión.[23]

Heidegger secundó enfáticamente la opinión del historiador Jacob Burckhardt en torno a que la institución de la democracia era la responsable de la caída de la antigua *polis*. Así, en *¿Qué significa*

---

[21] Véase Heidegger, "Only a God Can Save Us" [Sólo un Dios puede salvarnos], *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], p. 106.

[22] Heidegger, *Discourse on Thinking* [Discurso sobre el pensamiento], Harper, Nueva York, 1966, p. 47.

[23] Heidegger, *Nietzsche*: *the Will to Power as Art* [Nietzsche: La voluntad de poder como arte], traducción de D. F. Krell, Harper Row, Nueva York, 1979, pp. 85-86.

*pensar?* (1954), cita con aprobación la caracterización de Nietzsche de la "democracia moderna" como una "forma degenerada de Estado" *(Verfallsform des Staats).*[24] Y aún más, Heidegger desecha el liberalismo político, el cual es "tiránico en la medida en que requiere que cada quien sea dejado a su propia opinión".[25]

Su crítica a las deficiencias de la "ciencia" moderna (en el sentido alemán de *Wissenschaft*) data de la lección inaugural ¿Qué es metafísica? de Friburgo en 1929, y del debate celebrado con Cassirer en Davos, también en el 29, sobre el legado del neokantismo. En el trabajo anterior, Heidegger lamenta la falta de arraigo y unidad que afligen a las ciencias contemporáneas: "Los campos científicos se hayan apartados. Sus objetos son tratados fundamentalmente en diferentes maneras. Hoy en día, esta mescolanza de disciplinas es mantenida con cierta unión por la organización técnica de las universidades y facultades [...] Las ciencias han perdido sus raíces en su suelo esencial."[26] Y en el debate con Cassirer se arriesga en dos aspectos cruciales, cruzando "sobre la línea", separando enunciados "científicos" de "no-científicos"; esto es, la "línea" separando pretensiones de

---

[24] Véase H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*: *Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976* [Ir a una estrella: las reuniones y conversaciones con Martin Heidegger, 1929-1976], Societät, Fráncfort, 1983, p. 232; y Heidegger, *Was heisst Denken*? [¿Qué significa pensar?], M. Niemeyer, Tübingen, 1954, p. 65.

[25] Heidegger, *Beiträge zu Philosophie* [Contribuciones a la filosofía], Klostermann, Fráncfort, 1989, p. 38; énfasis añadido. Véase el magnífico análisis de este texto de mediados de los treinta por Nicolas Tertulian, "The History of Being and Political Revolution: Reflections on a Posthumous Work of Heidegger" [La historia del Ser y la Revolución política: Reflexiones en torno a un trabajo póstumo de Heidegger], *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics* [El caso Heidegger: Sobre filosofía y política], editado por Tom Rockmore y Josephe Margois, Temple University Press, Filadelfia, 1991, pp. 208-227.

[26] Heidegger, *Basic Writings* [Escritos básicos], Harper and Row, Nueva York, 1977, p. 96 (traducción alterada).

verdad "falsificables" de "no-falsificables". Primero, en su proclamación de la equiprimordialidad de "verdad" y "no-verdad". O como menciona: "En la base de la finitud, el Ser-en-la-verdad del hombre es simultáneamente Ser-en-la-no-verdad. La no-verdad pertenece al núcleo interior del Dasein". Segundo, en su intento de ligar la "pregunta por el Ser" mismo a una perspectiva ideológica específica o, como él lo llama, una "determinada visión del mundo": "¿En qué forma debe una metafísica del *Dasein* ser iniciada?" pregunta Heidegger. "¿Acaso no una determinada visión del mundo yace en su base? No es tarea de la filosofía el proveer una visión del mundo; sin embargo, el hacer filosofía *[Philosophieren]* en efecto *ya presupone tal visión del mundo*".[27] En los pocos años siguientes, cuando la crisis de la República de Weimar alcanzó su punto de no retorno, Heidegger haría pocos esfuerzos por ocultar la "determinada visión del mundo" que subtiende su propia manera de hacer filosofía.[28]

Hay una directa línea conceptual entre estas críticas de la "ciencia" proferidas en estos escritos "puramente filosóficos de finales de la década de los veinte y las dudosas posiciones políticas que Heidegger expondrá cuatro años más tarde en el Discurso del rectorado en 1933, donde abiertamente se burla de la existencia de la "tan mentada 'libertad académica'" y

---

[27] "Arbeitsgemeinschaft Cassirer-Heidegger" [Trabajo conjunto Cassirer-Heidegger ] en Guido Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger Bibliographie* [Suplementos a una bibliografía de Heidegger], Suhr, Bern, 1960, pp. 20-21; énfasis añadido. Traducción inglesa en *The Existentialist Tradition: Selected Writings* [La tradición existencialista: Escritos selectos], editado por N. Lagiulli, Doubleday, Garden City, 1971.

[28] Para la mejor discusión de este tema en Heidegger, véase Winfried Franzen, "Die Suche nach Härte und Schwere" [La búsqueda de la dureza y la gravedad], *Heidegger und die praktische Philosophie* [Heidegger y la filosofía práctica], editado por A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, Suhrkamp, Fráncfort, 1988, pp. 78-92.

redefine la "voluntad de la ciencia" *(Wille zur Wissenschaft)* como "una voluntad de la misión histórico-espiritual del *Volk* alemán que se reconoce a sí mismo en su Estado".[29] En escritos como ese, por otra parte, Heidegger está a tan sólo un pelo de las apelaciones militantes para una "ciencia politizada" que lanzó la Alemania Nazi durante esos años.

Para Heidegger, la "mera inteligencia es un semblante del espíritu ocultando su ausencia."[30] Y así el "simulacro de cultura" (*Scheinkultur*) de la *Zivilisation* occidental sería sólo superada si el "mundo espiritual" del *Volk* se encuentra arraigado en "la más profunda preservación de las fuerzas del suelo y la sangre".[31] Tales conclusiones derivan de un demasiado familiar (*all-too*-familiar) rechazo a la modernidad, la cual fomenta valores que son "cosmopolitas" y, como tales, alienan las "fuerzas del suelo y la sangre" que Heidegger considera –anacrónicamente– como una precondición para la grandeza histórica.

Es esta crítica de la "ciencia" e "inteligencia" como parte del "simulacro de cultura" de la modernidad la que provee el momento crucial de continuidad intelectual entre los escritos filosóficos de Heidegger de finales de los veinte y sus textos pronazis de principios de los treinta. Y en retrospección, es quizás esta dimensión de su pensamiento la que nos impacta como más problemática –sin embargo, muy sintomática–. Pues, la crítica de la ciencia es perfectamente enfática en el sentido en el cual "filosofía" e "ideología" se encuentran

---

[29] Heidegger, "The Self-Affirmation of the German University", [La autoafirmación de la universidad alemana], *The Heidegger Controversy*: *A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], p. 30.

[30] Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* [Introducción a la metafísica], Yale, New Haven, 1959, p. 47.

[31] Heidegger, "The Self-Affirmation of the German University" [La autoafirmación de la universidad alemana], pp. 33-34.

inextricablemente mezclados en el pensamiento del Heidegger posterior a 1927. Más aun, un gran peligro circunda al inmoderado rechazo de toda la "Wissenschaft" heredada, peligro que acosará la subsecuente *oeuvre* filosófica: el peligro de que el propio filosofar de Heidegger "cruzará la línea" que separa la aserción filosófica garantizada de los inverificables pronunciamientos *ex cathedra*. Cada vez más, especialmente en los escritos tardíos, el comportamiento filosófico de Heidegger recuerda el de un profeta que se ve a sí mismo en una posición de acceso inmediato al Ser. Cada vez más su discurso amenaza el tener su base más allá del dominio de las proposiciones filosóficas que son capaces de ser discursivamente redimidas. En la exaltación de la inefabilidad del Ser (o, de acuerdo a la respuesta cuasi teológica de Heidegger a la *Seinsfrage* en la "Carta sobre el humanismo": "Sin embargo, el Ser, ¿qué es el Ser? Es él mismo"[32]), Heidegger se arriesga promoviendo un estilo y método intelectual cuya característica distintiva es la "no-falsabilidad". Tampoco la credibilidad de su punto de vista promovido por aseveraciones como la siguiente: "Pensar los entes solamente cuando hemos llegado a conocer que la razón, glorificada por siglos, *es el más terco adversario del pensar*".[33] Y así, cuando enfrentados con disquisiciones filosóficas que claman una relación privilegiada *vis-à-vis* con los misteriosos designios del *Seinsgeschick*, que requieren una filosofía crítica –esto es, de un pensamiento postkantiano que es capaz de reflejarse en serio sobre sus propios fundamentos– deben irse por la borda.

---

[32] Heidegger, *Basic Writings* [Escritos básicos], p. 210.

[33] Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'" [La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'], *The Question Concerning Technology and Other Essays* [La pregunta por la técnica y otros ensayos], editado y traducido por William Lovitt, Harper, Nueva York, 1977, p. 112; énfasis añadido.

El pensamiento de Heidegger aparece así como afectado por una debilidad venida de dos flancos: un desdén por los métodos tradicionales de argumentación filosófica, que hacen hincapié en el carácter no esotérico y generalizable de los juicios y contenidos filosóficos; y un "déficit empírico" que sigue a su rechazo de las ciencias individuales. Inevitablemente se alza la pregunta: ¿acaso no una cierta arrogancia metafísica, derivada en parte por una condicionada negligencia filosófica de los hallazgos empíricos –por ejemplo, las disciplinas de la historia y las ciencias sociales– afectan de manera adversa a la capacidad de los filósofos para un juicio político? Pues, cuando la trayectoria de la concreta vida histórica es reformada de acuerdo a la lógica de la autopositiva "historia del Ser", cuyos etéreos "envíos" *(Schickungen)* se muestran impermeables a instancias y argumentos contrafactuales, el juicio político está potencialmente privado de cualquier base o piedra de toque intersubjetivamente verificable.

Bajo este respecto, Karl Löwith ha aportado las siguientes sobrias reflexiones acerca de las dolencias metodológicas de Heidegger:

> La reflexión filosófica del todo que existe en la naturaleza, que es el mundo… no puede simplemente "pasar sobre la ciencia" sin caer en el vacío. Es fácil decir, y sería un alivio, que si el pensamiento filosófico morara más allá de lo que es probable y refutable; si, de cualquier modo, el dominio del "pensamiento esencial" [Heideggeriano] superara toda prueba y refutación, entonces la filosofía no tendría que hacer nada con la verdad ni con la probabilidad, sino más bien con aseveraciones y alegatos incontrolables.[34]

---

[34] Karl Löwith, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit,* Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 173-174.

## III

Es claro que a partir de los inicios de los treinta Heidegger buscó sumergir la "pregunta por el Ser" en el vórtice de los eventos políticos contemporáneos. Hasta ahora, la evidencia más mencionada ha sido el Discurso del rectorado de 1933, donde Heidegger explícitamente entreteje categorías clave de *Ser y tiempo* con la retórica de la Revolución Nacional alemana. Sin embargo, otro ejemplo más de su convicción sobre que la filosofía y la política contemporánea estaban necesariamente interrelacionadas ha salido a la luz recientemente con la publicación de su curso de conferencias de 1934 sobre la Lógica.[35]

"Queremos *convulsionar* la lógica," inicia Heidegger. "Le decimos adiós a la cursi arrogancia que ve la lógica como un asunto meramente formal," continúa, afirmando sin lugar a dudas que el enfoque tradicional del sujeto debe ser totalmente rechazado. Los enfoques formales de la lógica son parte de un "intelectualismo" ("Intellektualismus") superficial contra el cual Heidegger también polemiza en *¿Qué es metafísica?* y en el Discurso del rectorado.

En lugar de esto, Heidegger desea dotar la lógica con sustancia existencial. Así, busca relacionarla directamente con el marco categorial establecido en *Ser y tiempo*, con la "pregunta por el Ser." La falla principal de la metafísica tradicional reside en su intento por concebir el Ser como "presencia," esto es, *no-temporalmente*. Por tratar de relacionar el Ser con la "temporalidad" en su trabajo de 1927, Heidegger buscó compensar esta condición. El Ser no es algo estático, meramente dado, o "dado-a-la-mano" *(Vorhanden)* como una cosa; como

---

[35] Heidegger, *Lógica: Lecciones de M. Heidegger* (edición bilingüe), Anthropos, Barcelona, 1991.

un "acontecimiento" *(Ereignis), tiene una historia*. El *Dasein* o el ser humano es "extático": se proyecta a sí mismo hacia el futuro en la base de apropiaciones decisivas de su pasado. Sin embargo, Heidegger alguna vez afirmó que era precisamente la teoría de la historicidad en *Ser y tiempo* la que representaba la base filosófica para su compromiso con el nacionalsocialismo.[36] Como Heidegger declara ahí, anticipándose a los preceptos políticos que desarrollaría seis años después en el Discurso del rectorado y otros textos: "Si el *Dasein,* como Ser-en-el-mundo, existe esencialmente en Ser-con-los-otros, su historicidad es una co-historicidad y es determinante para él como destino. Así es como designamos la historicidad de una comunidad, un *Volk*".[37]

Regresando a las declaraciones de su curso de conferencias de 1934, ahora vemos más claramente lo que significaba para Heidegger el darle a la lógica formal un giro existencial o histórico en el sentido de "historicidad." Y en este respecto, uno podría hacer bien en tener en mente los comentarios de Löwith citados al inicio del capítulo, sugiriendo que era difícilmente una auto-equivocación la que llevó a Heidegger a relacionar su teoría de la historicidad derivada ontológicamente con los eventos políticos contemporáneos. Más aun, en muchos respectos, este era precisamente el punto del heideggerianismo como filosofía de la existencia. No era meramente otra versión de la contemplativa "filosofía primera" o "ciencia" tradicional, sino una doctrina de la autenticidad que demandaba una realización temporal-histórica.

---

[36] Löwith, "My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936" [Mi última reunión con Heidegger en Roma, 1936], *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], p. 142.

[37] Heidegger, *Being and Time* [Ser y tiempo], Harper and Row, Nueva York, 1962, p. 436.

En sus conferencias sobre Lógica, como en el Discurso del rectorado, lo que esto significa específicamente se torna claro: la Revolución Nacional necesita una teoría de la historicidad como la de Heidegger para elevarse a sí misma filosóficamente, justo como la teoría de la historicidad necesita al nazismo –o un movimiento similar– para revertir la ola del nihilismo europeo y establecer las bases políticas para una recuperación del "Dasein greco-germánico". El chauvinismo filosófico involucrado en esta última concepción corresponde a las serias incapacidades de juicio que subtienden al compromiso inicial de Heidegger con el nazismo y, luego, su falla para distanciarse de la alegada "verdad y grandeza interiores" del movimiento.

De la misma forma, en sus conferencias sobre Nietzsche, Heidegger interpreta la caída de Francia (1940) en términos ontohistóricos: representa el destino histórico apropiado de una nación que ha permanecido casada con un concepto de metafísica pasado de moda: el cartesianismo. A la inversa, la victoria de la *Blitzkrieg* de Alemania es un testimonio de los poderes del nihilismo activo, "el cual no se confina a atestiguar el lento colapso de lo existente, [sino] interviene activamente para revertir el proceso".[38] Sólo una nación como Alemania, que encarna los principios del Superhombre de Nietzsche, continúa Heidegger, "es capaz de una incondicional 'máquina de la economía' y viceversa: uno necesita al otro para establecer una incondicional dominación sobre la Tierra".[39] Aquí el argumento de Heidegger es tomado directamente de la lectura de Jünger sobre Nietzsche en *El trabajador*: sólo un total, o un Estado totalitario puede adecuadamente aprovechar los poderes nihi-

---

[38] Heidegger, *Gesamtausgabe,* vol. 48, Klostermann, Fráncfort, 1986, p. 138.
[39] *Ibid.,* p. 205.

listas de la tecnología moderna para los fines de la grandeza histórica o "nihilismo activo".

En su curso sobre lógica de 1934 Heidegger nos brinda una visión "existenziell" más precisa de lo que la auténtica historicidad implica. Los "negros," comienza, "son hombres, pero no tienen historia".

La naturaleza tiene su historia. Pero entonces los negros podrían tener también historia. ¿O acaso entonces la naturaleza no posee historia? Puede entrar en el pasado como algo transitorio, pero no todo lo que se desvanece entra en la historia. Cuando la hélice de un avión gira, entonces nada "ocurre" *[eigentilch]* realmente. Por el contrario, cuando el mismo avión lleva a Hitler con Mussolini, entonces la historia ocurre.[40]

Mirando ahora a la *Introducción a la metafísica* de 1935 –el mismo texto en el cual encontramos el antes mencionado elogio a la "verdad y grandeza interiores del nacionalsocialismo"– Heidegger expone su propio *Zeitdiagnose* ontohistórico *(seinsgeschichtlich):*

> El declive espiritual de la Tierra está tan avanzado que las naciones están en peligro de perder su última partícula de energía espiritual que hace posible ver el declive (tomado en relación con la historia del "Ser"), y evaluarlo como tal. Esta simple observación no tiene nada que ver con el *Kulturpessimismus,* y por supuesto, tampoco con ninguna suerte de optimismo; el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la transformación del hombre en una masa, el odio y sospecha por cualquier cosa libre y creativa, ha alcanzado proporciones tales a lo largo de la Tierra que las categorías infantiles como pesimismo y optimismo hace tiempo que se volvieron absurdas.

---

[40] Heidegger, *Lógica*, p. 40.

> Estamos atrapados en unas tenazas. Situado en el centro, nuestro *Volk* sufre la presión más severa. Al ser el *Volk* con más vecinos es por tanto el más amenazado. Y con todo esto, es la más metafísica de las naciones… Todo esto implica que el *Volk,* como un *Volk* histórico, debe moverse a sí mismo, y así a la historia de Occidente más allá del centro de su futuro "acontecimiento" y dentro del dominio primordial de los poderes del Ser. Si la gran decisión respecto de Europa no es traer aniquilación, esa decisión debe hacerse en términos de las nuevas energías espirituales desplegándose históricamente desde el centro.[41]

El anterior comentario histórico en ninguna medida representa una digresión extraña y no-filosófica frente al asunto primario ontológico-metafísico en cuestión. De hecho, las conferencias y textos de Heidegger de los treinta y cuarenta abundan en juicios histórico-filosóficos radicales afines. Por lo que es evidente que, para Heidegger, nuestra mera capacidad para poseer el *Seinsfrage* mismo está integralmente atada a nuestra habilidad de superar la crisis histórica contemporánea –"el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la transformación del hombre en una masa"–, y en esta superación, la historia y la política jugarán innegablemente un papel principal. Pues si el "claro" *(Lichtung),* que es un prerrequisito para la emergencia del Ser, es un claro *temporal,* esto significa que el "estar-presente" del Ser es esencialmente un estar-presente histórico –una *Seinsgeschichte*–. Y en este sentido, como Heidegger deja innegablemente claro en los comentarios arriba citados, la "pregunta por el Ser" es, de acuerdo a su esencia, una cuestión histórica.

---

[41] Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* [Introducción a la metafísica], pp. 38-39.

Esta es una convicción que se sigue de uno de los más centrales puntos de vista (antiplatónicos) de *Ser y tiempo:* que el Ser-viene-a presencia es inexorablemente un venir a la presencia temporal. Aún más, esta es sólo otra forma de decir que la emergencia (o autoencubrimiento) del Ser es *esencialmente una cuestión de historicidad*. Para Heidegger la "preparación lo es todo"; esto es, todo depende de nuestra preparación para prestar atención a la llamada del Ser. Sin embargo, nuestra receptividad con el Ser yace ineluctablemente ligada a nuestro estado actual de preparación ontohistórica. Cuando Heidegger, unos pocos parágrafos después de la cita precedente, declara: "Es por ello que hemos relacionado la pregunta por el Ser al destino de Europa, donde el destino de la Tierra está siendo decidido –mientras nuestro propio *Dasein* histórico [es decir, de Alemania] prueba ser el centro de Europa misma"–[42] traiciona sin ambigüedad la razón fundamental ontohistórica detrás de su partidismo por aquello que referirá como el "Dasein histórico occidental-alemán".[43]

Asombrosamente, las referencias a la "singularidad histórica del nacionalsocialismo" persisten incluso hasta 1942.[44] Y esa "singularidad", por otra parte, no es vista en ninguna forma negativamente, es decir, como una "regresión" *vis-à-vis* con principios de justicia, moralidad y verdad recibidos históricamente. En lugar de ello, apunta a la "verdad y grandeza interiores" del nacionalsocialismo, las cuales Alemania y los alemanes resultaron demasiado débiles para realizar. Hasta el amargo final, Heidegger mantiene su creencia en que la

---

[42] *Ibid.,* p. 42.

[43] Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"], p. 134.

[44] Heidegger, *Hölderlins Hymne der "Ister",* Gesamtausgabe 54 [El himno de Hölderlin al "Ister"], Klostermann, Fráncfort, 1984, p. 106.

"superación del nihilismo fue anunciado en el pensamiento poético y canciones de los alemanes".[45] O como opina en 1943: "El planeta está en llamas. La esencia del hombre está desarticulada. Sólo desde los alemanes puede llegar una reflexión histórico-mundial –si, esto es, encuentran y preservan su 'alemanidad' *[das Deutsche]*".[46] Así, de acuerdo con la contorsionada y neo-ontológica lectura de la historia contemporánea de Heidegger, Alemania aun representa el "poder salvador" de la humanidad occidental –en lugar de su azote–. En la "superación de la metafísica", el nazismo, más que significar una "deformación totalitaria" de la Modernidad occidental, es meramente su "consumación" nihilista.

Pero ¿no puede esta asombrosa miopía teorética –en verdad, parte de una grandiosa y elaborada "estrategia de negación"– al menos en parte ser atribuida a los propios esfuerzos de Heidegger hacia la autoexculpación? Pues si lo es, en la medida que aprendemos de la "superación de la metafísica," la "metafísica occidental", que es de hecho la responsable de los devastadores "eventos de nuestra historia mundial en este siglo",[47] entonces ciertamente Alemania como una nación –a la cual Heidegger persiste en ver como el vehículo de nuestra salvación– no necesita responsabilidad especial ni por la catástrofe europea ni por sus "crímenes contra la humanidad". Es en esta vena en la que su insensible respuesta a la pregunta de Herbert Marcuse, de por qué nunca se molestó en condenar públicamente tales "crímenes," debe ser enten-

---

[45] Heidegger, *Das Rektorat 1933-34* [El rectorado: 1933-1934], p. 39.

[46] Heidegger, *Heraklit* [Heráclito],*Gesamtausgabe,* 55, Klostermann, Fráncfort, 1979, p. 123.

[47] Heidegger, "Overcoming Metaphysics", [Superación de la metafísica], *The End of Philosophy* [El fin de la filosofía], Harper and Row, Nueva York, 1973, p. 86.

dida. O, como dice Heidegger, en un ejemplo monumental de mala fe, con referencia a la aniquilación de millones de judíos europeos: "Si en lugar de 'judíos' hubiera escrito 'alemanes del Este,' lo mismo se mantiene verdadero para uno de los Aliados, con la diferencia de que todo lo que ha ocurrido desde 1945 se ha convertido en conocimiento público, mientras que el sangriento terror de los nazis de hecho había sido mantenido secreto para el pueblo alemán".[48]

Dada la afición de Heidegger por los juicios históricos dogmáticos y la ecuación de los incomparables, no sorprende si, al ver el texto de una conferencia de 1949, encontramos las siguientes observaciones: "La agricultura es hoy una industria de comida motorizada, en esencia es lo mismo que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y el hambre de los países, y lo mismo que la fabricación de bombas atómicas".[49] Pero aquí también el punto esencial es *filosófico,* no biográfico: tales travestis de razonamiento histórico de ninguna manera representan diferencias tajantes, van a la esencia de las incapacidades de juicio de la doctrina de la "historia del Ser" en tanto marco para el entendimiento histórico.

## IV

Pocos pensadores pueden atribuirse como favorable un comienzo filosófico como lo pudo tener Heidegger con *Ser y tiempo.* Pero

---

[48] La carta de Heidegger a Marcuse es reimpresa en *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], p. 163.

[49] Martin Heidegger, "Insight into That Which Is" [La comprensión de aquello que es], citado en Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit* [Técnica y serenidad], Albers, Freiburg y Munich, 1983, p. 25.

ya en ese trabajo uno encuentra un desdén característico de los métodos tradicionales de argumentación filosófica. En momentos cruciales, el *modus operandi* de Heidegger tiende a ser "evocativo" más que "discursivo." Y así, de acuerdo con Ernst Tugendhat, "El procedimiento de explicación a través de pura acumulación de palabras *[Worthäufung]* es frecuente en *Ser y tiempo*; está contado con aquello que he llamado el *método evocativo*" –un método que es caracterizado por el empleo de neologismos cuya autoevidencia conceptual *es meramente asumida más que argumentada*.[50] Este es el método que provocó la ira polémica de Adorno en *La jerga de la autenticidad*, donde se alega que la *Existenzphilosophie* heideggeriana "se encarga de que lo que quiere es, en general, sentido y aceptado a través de su simple entrega, sin tener en cuenta el contenido de las palabras usadas". Por tanto, en la medida en que "las palabras de la jerga suenan como si dijeran algo más elevado que aquello que significan… cualquiera versado en la jerga no tiene que decir lo que piensa, no tiene siquiera que pensar bien".[51] Todo lo cual quiere decir que las ambivalencias de Heidegger sobre la "Wissenschaft" o sobre los métodos discursivos tradicionales de argumentación filosófica son totalmente evidentes en su *magnum opus* de 1927. Por otra parte, tal como numerosos críticos han señalado, el uso imperioso de Heidegger de terminología filosófica –lo que Tugendhat ha llamado "el procedimiento de explicación a través de pura acumulación de palabras"– está

---

[50] Véase Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination* [Autoconciencia y autodeterminación], MIT, Cambridge, Mass., 1986, p. 187 (traducción ligeramente alterada). Para más sobre este punto, véase su ensayo "Heidegger's Idea of Truth" [La idea de verdad de Heidegger], *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], pp. 245-263.

[51] Adorno, *The Jargon of Authenticity* [La jerga de la autenticidad], Seabury, Nueva York, 1973, p. 8.

lejos de ser ajeno a sus tendencias políticas de mal gusto. Y por tanto, se hace debido preguntar si en el caso de Heidegger un cierto "autoritarismo lingüístico" no prueba acaso el presagio de una disposición política claramente autoritaria. O, como el politólogo alemán Alfons Söllner ha comentado, haciendo eco de las sospechas de Adorno: "El sentido o sinsentido autoritario de la filosofía heideggeriana yace en su jerga y en sus gestos lingüísticos".[52]

En sus intentos *post hoc* para dar cuenta de su participación con la política del fascismo alemán, Heidegger nunca hizo secreto el hecho de que 1933 "esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida en su totalidad, una reconciliación de antagonismos sociales y una liberación del *Dasein* occidental de los peligros del comunismo".[53] Seguramente, las expectativas de Heidegger fueron en última instancia decepcionadas. Sin embargo, nuestra discusión hasta ahora ha tratado de dejar claro que la desiderata política antes mencionada deriva directamente del mismísimo programa filosófico de Heidegger; específicamente, resulta de esa *radicalización* del programa a finales de los veinte, cuando Heidegger se convenció cada vez más del tenor esencialmente nihilista de la "ciencia" occidental –un término que se convierte en sinónimo de la totalidad de los paradigmas intelectuales heredados *ad simpliciter*–. Es la radicalidad de esta crítica la que convence a Heidegger de la necesidad de "soluciones extremas" y de hacer un rompimiento total con las orientaciones valorativas de la Modernidad europea. Creyó

---

[52] Söllner, "Left Students of the Conservative Revolution" [Estudiantes de derecha en la Revolución conservadora], *Telos,* 61, 1984, p. 59.

[53] Heidegger, carta a Herbert Marcuse del 20 de enero de 1948, en *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], p. 162.

–erróneamente, cómo resultaría– que el nacionalsocialismo ofrecía el prospecto de un despertar de la misión histórica "epocal" de Alemania, la cual equivale incongruentemente con una "repetición" del "comienzo griego". Incluso después del colapso alemán de 1945, perseverantemente insistiría en que si sólo las presiones correctas hubieran sido brindadas y portadas en el movimiento en sus etapas iniciales, todo podría haber sido para mejor: "¿[Quién sabe] qué hubiera pasado y que hubiera podido ser evitado si en 1933 todos los poderes disponibles se hubiesen alzado, gradualmente y en secreta unidad, para purificar y moderar el 'movimiento' que había llegado al poder?"[54]

Con la ventaja de unos 60 años de retrospectiva histórica, es por supuesto fácil para nosotros el condenar las acciones y creencia de Heidegger. La Alemania prenazi estaba expuesta en una rápida sucesión a una desmoralizante victoria en la Primera Guerra Mundial, un exigente tratado de paz, inflación catastrófica, caos político y severa depresión económica. Las opciones políticas progresivas históricamente disponibles eran en realidad pocas.

Lo que no ayuda sino a causar consternación, sin embargo, es la repetida insistencia de Heidegger después de la guerra en que, si sólo las fuerzas apropiadas hubieran sido brindadas y portadas por la Revolución Nacional de Alemania, las cosas hubieran sido enteramente diferentes. Pero tal declaración es extremadamente difícil de mantener. Como indicamos arriba, Heidegger marca su desilusión con el programa nacionalsocialista el 30 de junio de 1934. Uno tiene que tener absolutamente claro el hecho de que en los primeros meses del régimen, las características brutales del gobierno totalitario

---

[54] Heidegger, *Das Rektorat 1933-34* [El rectorado: 1933-1934], p. 25.

eran tan claras como en su ocaso: el Reichstag cayó en llamas, el parlamento había sido disuelto, el Partido Socialdemócrata prohibido, los sindicatos disueltos por la fuerza, los judíos habían sido borrados del servicio civil (incluyendo enseñanza universitaria), las libertades civiles suspendidas, y a partir de la Ley Habilitante del 24 de marzo de 1933, Hitler estaba en esencia gobernando por decreto. Que Heidegger se sintiera suficientemente cómodo con los adornos del gobierno totalitario para emerger como el más prominente portavoz académico para el nuevo régimen en Alemania nos ayuda a situar sus acciones políticas en la perspectiva histórica apropiada. No hay duda: él al menos compartía parte de los sentimientos de aquel tendero alemán quien, cuando fue interrogado por un investigador americano sobre la devastadora pérdida de libertad de Alemania bajo Hitler, respondió: "Usted no entiende. Antes teníamos partidos, elecciones, campañas políticas y votaciones. Con Hitler ya no tenemos nada de esto. ¡Ahora somos libres!"

Todavía en 1936 –esto es, dos años después de su putativa retirada de apoyo al régimen–, Heidegger podía remarcar en un curso de conferencias: "Estos dos hombres, Hitler y Mussolini, que han, cada uno en maneras esencialmente diferentes, introducido un contramovimiento al nihilismo, han aprendido ambos de Nietzsche. El auténtico dominio metafísico de Nietzsche ha sido, sin embargo, aún no realizado".[55] Sus declaraciones tardías, de haber ofrecido "resistencia espiritual" al nazismo, son con seguridad exageradas.

---

[55] Una observación de las conferencias sobre Schelling de Heidegger en 1936, citado por Pöggeler en "Den Führer führen" [Conducir al guía], p. 56.

## V

Sería fácil desechar la crítica revolucionario-conservadora de inspiración nietzscheana de la Modernidad que tanto influyó en los puntos de vista políticos de Heidegger como "reaccionarios" o "proto-fascistas", aun cuando fue precisamente este paradigma intelectual el que facilitó tanto la "preparación espiritual" de Alemania para el nacionalsocialismo.[56] Clasificaciones intelectuales simplistas siempre quedan cortas para las demandas de circunstancias históricas complejas. Por otra parte, podría fácilmente ser mostrado cómo, *mutatis mutandis,* una sorpresivamente similar crítica de la Modernidad era compartida por la izquierda radical.[57] Esa crítica de Nietzsche,

---

[56] Véase Kurt Sontheimer, "Anti-Democratic Thought in the Weimar Republic" [Pensamiento antidemocrático en la República de Weimar], *The Road to Dictatorship* [El camino a la dictadura], editado por Lawrence Wilson, Oswald Wolff, Londres, 1964, pp. 42ff.: "Es hoy difícilmente un asunto de controversia que cierta predisposición ideológica en el pensamiento alemán en general, pero particularmente en el clima intelectual y político de la República de Weimar… preparó el suelo intelectual para el crecimiento del nacionalsocialismo". Para más sobre los orígenes intelectuales del nazismo, véase Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*: *A Study in the Rise of the Germanic Ideology* [La política de la desesperación cultural: Un estudio en el ascenso de la ideología germánica], Knopf, Nueva York, 1972 y George Mosse, *The Crisis of the German Ideology: The Intellectual Origins of the Third Reich* [La crisis de la ideología alemana: Los orígenes intelectuales del Tercer Reich], Grosset y Dunlap, Nueva York, 1964. Para una descripción completa del endeudamiento intelectual de Heidegger con el paradigma del pensamiento revolucionario conservador, el cual alcanzó prominencia en la Alemania de entreguerras, véase Pierre Bourdieu, *Heidegger's Political Ontology* [La ontología política de Martin Heidegger], Stanford University Press, Stanford, 1990.

[57] Sobre este punto véanse dos importantes libros de Michael Löwy: *Georg Lukacs: From Romanticism to Bolshevism* [Georg Luckacs: Del romanticismo al bolchevismo], New Left Books, Londres, 1978 y *Utopie et rédemption: le judaisme libertaire en Europe centrale* [Utopía y redención: el judaísmo libertario en Europa central], PUF, París, 1988.

así como la apropiación de ella por Heidegger, es capaz de sensibilizarnos respecto de las "excrecencias de la Modernidad" –a las maneras en las cuales la racionalidad del "progreso," en tanto reforzada por las categorías formales o de razón técnica, comienza a tomar una aparente vida propia, divorciada de las necesidades de los actores históricos que originalmente la pusieron en marcha–, permanece innegable. Aun destacando los defectos de la Modernidad a la exclusión de sus avances específicos –en el cual Hegel (tomándolo meramente como ejemplo), en el despertar de las revoluciones democráticas del siglo XVIII, las identifica con un "progreso en la conciencia de la libertad" –esta crítica demuestra, en último análisis, ser lamentablemente desequilibrada y miope–. Así aparentemente invita al extremismo político que abarca en realidad. Pues si la "era presente" es en efecto una de *total perdición* –"el colapso del mundo," "la devastación de la tierra," "la objetivación incondicional de todo lo presente," es como Heidegger la describe en la "superación de la metafísica"–[58] entonces las "soluciones extremas" estarían justificadas, incluso encargadas, para combatir las múltiples fallas de la Modernidad. Incluso después de la guerra, Heidegger se rehusó firmemente a abandonar la convicción de que la "democracia" (junto con el cristianismo y el Estado constitucional o *Rechtstaat*) era una mena "medida a medias" *(Halbheit),* de la cual ninguna solución real podía emerger.[59] Aquí también nos corresponde tener en mente la aserción de Pöggeler sobre si Heidegger "alguna

---

[58] Heidegger, *The End of Philosophy* [El fin de la filosofía], pp. 85-86.

[59] Véanse sus declaraciones en ese sentido en *Was heisst Denken* [¿Qué significa pensar?], M. Niemeyer, Tübingen, 1954, p. 65, y "Only a God Can Save Us" [Sólo un Dios puede salvarnos], *The Heidegger Controversy*: *A Critical Reader* [La controversia de Heidegger: Una lectura crítica], p. 104.

vez verdaderamente emergió" de su afinidad ideológica con la cual se sentía tan en casa a inicios de los treinta.

Los dilemas políticos de Alemania a menudo han sido descritos en términos de su estatus de "nación atrasada" –esto es, en términos de su tardía asimilación de los elementos constitutivos de la Modernidad política: unificación nacional, sociedad civil autónoma y gobierno parlamentario–.[60] Anteriormente habíamos sugerido la necesidad de una historización del proyecto filosófico de Heidegger. ¿Podían ser las deficiencias filosóficas de Heidegger paralelas a aquellas de la propia formación histórica de su nación? ¿Que su pensamiento también en respectos significativos falla en hacer la transición a los estándares modernos de racionalidad filosófica y política? Es probable que las repercusiones a largo plazo más importantes de la controversia sobre Heidegger estén involucradas con estos términos y otros relacionados.

---

[60] Para la descripción clásica, véase Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation* [La nación tardía], Suhrkamp, Fráncfort, 1974. Véase también Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* [Sociedad y democracia en Alemania], Norton, Nueva York, 1979.

# LA TAREA DE UNA DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA Y LA BIOPOLÍTICA NAZI

*Julio Quesada*

*A Eduardo González di Pierro,*
*con admiración y afecto*

El "homo judaeus" y el "homo capitalisticus" forman parte de la misma especie, puesto que uno y otro son "homines rationalistici artificiales" [...] Encuentro entre los judíos una especial atrofia de la facultad intuitiva. El judío es incapaz de establecer entre él y el mundo relaciones fundamentadas en la sensación y el sentimiento [...] El judío tiene aguda visión, pero carece de visión concreta. Ante todo, es incapaz de sentir la vida en lo que le rodea. Por ello no puede comprender lo que hay de original en todo lo viviente, carece del sentido de la unidad indivisible del ser viviente y, en general, del devenir originario y el crecimiento natural. Se podría decir, en lugar de todo lo anterior, que le falta el sentido de lo personal [...] Son individualistas en política. Lo que mejor se ajusta a su temperamento político es el "Estado constitucional" en el cual todos los vínculos se reducen a relaciones jurídicas claras y bien definidas [...] Aquí se opone teoría y vida, razón e instinto, idea e intuición, abstracción y percepción sensible. Y la *imagen del mundo* que se forjaron estos hombres en quienes la *intelectualidad* juega un papel tan grande, ha de ser una *imagen racional* en la que todas las partes han de encajar perfectamente las unas con las otras. La unión categorial con cuya ayuda creen comprender el mundo es la de la interpretación racional. Precisamente a esta

manera de entender el mundo doy el nombre de racionalismo, confirmando al término un significado muy teórico [...] Que el sentido de la vida, con su devenir orgánico, haya encontrado en la naturaleza nórdica, con sus miles de aspectos vivos, condiciones más favorables para nacer y desarrollarse que la naturaleza muerta del oriente, es indiscutible.[1]

Os agradezco por todos los casos particulares en los que habéis intentado alejar de las cátedras de enseñanza a la pobre rutina judía *(die dünne jüdische Routine)* la cual carece de la conciencia de la responsabilidad del pensamiento, *así como su raza carece por completo del sentimiento del suelo [Boden] psíquico y físico.*[2]

## Planteamiento del problema

Nuestro análisis se centra en los capítulos 6, 9, 74 y 52 de *Ser y tiempo,* así como en el *Informe Natorp. La metafísica de Nietzsche* (*Nietzsche, II*) y la *Carta sobre el humanismo.* Pero voy a tratar el pensamiento de Heidegger desde la perspectiva de la biopolítica nazi. He aquí nuestra hipótesis de investigación: hay una profunda analogía entre *1)* el programa político del nazismo en tanto necesidad inmunológica de una selección racial del hombre para recuperar la auténtica comunidad del *Volk* y *2)* el análisis heideggeriano del *Dasein-Volk-Staat.*

---

[1] Werner Sombart, *Los judíos y la vida económica,* Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 411, 448-451, 563. Cursivas mías, 1a ed. en alemán, 1911.

[2] Véase *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897,* Halle, 1923, p. 254. Citado por Emmanuel Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía,* Akal, Madrid, 2009, p. 23. Cursivas mías.

Esta unidad existencial predeterminada por su esencial historicidad y cuya verdad del ser no es otra cosa que la *Sorge* o cuidado de la sangre y de la tierra que se debe repetir contra lo nuevo o moderno, es la razón de que el pensar *(Denken)* y el racismo estén ontológicamente vinculados. Esto significa para la historia de la filosofía europea u occidental que, a juicio de Heidegger, toda esta historia debe ser destruida como parte de lo que Roberto Esposito (nuestro único interlocutor) denominó el "paradigma inmunológico" de la biopolítica del nazismo. Apoyándonos en los magníficos análisis de su *Bios. Filosofía y biopolítica*, demostraremos que Esposito se equivoca en una de sus más importantes conclusiones: sostener que el final de la filosofía, presupuesto básico entre el pensamiento heideggeriano y la ideología del nacionalsocialismo es, sin embargo, lo que hizo posible "enfrentar" desde la filosofía heideggeriana a la biopolítica del nazismo de carácter fundamentalmente tanatopolítico.

Sostengo que entre la ontología política de *Ser y tiempo* (1927) y el proyecto nacionalsocialista consistente en devolverle a la caótica sociedad moderna su originaria unidad orgánica fundada en la jerarquía racial, sostenemos que entre ésta concepción del mundo y del hombre y la ontología de la existencia histórica que destruye el *continuum* de la vida y de la existencia al introducir una antinomia irreductible al orden categorial del βιοσ mediante oposiciones reales de raíces prelógicas y antilógicas absolutamente incompatibles entre sí como las diferencias ontológicas trazadas entre "auténtico/inauténtico", "propio/impropio", sostenemos, decía, que entre estas diferencias ontológicas y la biopolítica del nazismo hemos encontrado un común denominador filosófico y biopolítico. No es casual el aire de familia que se da entre el paradigma inmunológico que corta a la población alemana (y al mundo) en sano/enfermo, vida/muerte y el paradigma ontológico (y su giro hermenéutico y su giro lin-

güístico) que divide la existencia en o *Dasein* o Nada. Sostengo en este trabajo que esta Nada juega en la metafísica heideggeriana de la autenticidad del origen de la filosofía y de la existencia nórdico-alemana el mismo papel que los piojos y las ratas para la medicina nazi. Entonces, la tarea de una destrucción de la historia de la ontología debe leerse como paradigma inmunológico existencial en línea con "la lógica radical del origen" de 1922 *(Informe Natorp).* Esto nos lleva a una nefasta tesis que hay no sólo que repudiar ética y políticamente sino, y sobre todo, hacer su genealogía para dejar al descubierto las diferentes estrategias de lectura que en Heidegger hacen coincidir el origen puramente occidental de la filosofía con el racismo de su partido. El origen o nacimiento de la filosofía en Occidente es, ontológicamente, racista: "¿Por qué hay *Dasein* y no más bien Nada?"

En este contexto descubrimos una relación entre la *Sorge* como paradigma del "cuidado" de la sangre y de la tierra o suelo y "el-ser-es-para-la-muerte" que hace de la filosofía heideggeriana la antinomia moderna más audaz y corrosiva contra el humanismo. Hasta el punto de que pone en juego a la propia filosofía con este final de la filosofía. Nuestra tesis va a señalar desde los propios textos por qué hay una razón ontológica de continuidad entre la muerte como "ofrenda" del *Volk* y la tanatopolítica del nazismo.

## Nazismo, final de la filosofía y "giro gótico". Genealogía cultural de la verdad como "claro del bosque" *(Lichtung)*

Alfred Rosenberg, arquitecto y filósofo, fue uno de los fundadores del nacionalsocialismo y uno de sus máximos dirigentes intelectuales, autor, precisamente, de los *Fundamentos del nacionalsocialismo* (1932). En esta obra definió la esencia

del nazismo como "metafísica de la acción". Su pensamiento es muy elemental; sólo tiene un único pensamiento nuclear: "La defensa del acervo espiritual alemán y llevarlo creativamente de nuevo al futuro" (Rosenberg, 2003: 85). Esta defensa consiste en el ataque total y definitivo contra las "ideas modernas" que han provocado el hundimiento de la Alemania orgánica; pero especialmente estas cuatro: el "yo", la "universalidad", el "infinito" y la "humanidad". Estas categorías descomponen el orden natural de la superioridad de unas razas sobre otras. Y por esta razón para la filosofía del "alma racial" tanto la auténtica moral como la auténtica filosofía y ciencia sólo pueden brotar de un único fundamento: la "fertilidad orgánica" (*ibid.:* 38). De forma que la denominada "metafísica de la acción" tiene como principio y meta la normativización absoluta de la vida auténticamente alemana porque de ella depende, originariamente, la clara, elemental, forma propia de la vida. Frente a la vida, seguía afirmando Rosenberg, está la "no-vida" que recibe unas veces la designación de "caos" y otras la de "nada" (*ibid.:* 43). Es al hilo de este combate entre la vida y la no-vida por lo que la obra más célebre de Rosenberg, *El mito del siglo XX*, tiene el siguiente subtítulo: "Una valoración de las luchas anímico-espirituales de las formas en nuestro tiempo" *(idem).* Nos parece necesario hacer la siguiente observación que por obvia queda desconocida. Para el nazismo las "formas" *[Gestalten]* de la vida no son conceptos teórico-abstractos sino "concretas percepciones vivenciales; manifestaciones histórico-políticas del alma racial de grupos humanos que llevan el cuño biológico y cultural de su peculiaridad" (Rosenberg, 2002: 1). Por lo tanto, el nacionalsocialismo tenía la conciencia de que era, a su modo, un "existencialismo" si por tal entendemos con Heidegger que ser, existir, es "autodeterminarse" contra lo que no es propiamente alemán. Lo señalaremos más adelante; pero nadie nos puede negar que

el *Zeitgeist* funcionó, de forma muy especial, en el caso de Heidegger, que escribe *Ser y tiempo* no por casualidad. Y por encima de las diferencias con otros nazis, que las hubo, como suele ocurrir en todos los partidos pero de forma obvia en lo tocante a la filosofía del nazismo, en tanto partido político con una buena dosis de filósofos militantes, se coincide totalmente con la afirmación de que la vida no es una "naturaleza humana" que se comparte, sino una vivencia histórico-política tan única como excluyente. Este espíritu de la época quedó tallado semánticamente en el libro de Rosenberg antes citado de forma que a la filosofía racial del nazismo y a la ontología política de la existencia auténtica de Heidegger las une el propio signo del tiempo: la destrucción de la subjetividad. Tan sólo expondré dos grupos de ejemplos.

*1)* En *El mito del siglo XX* observamos una terminología que nos hace recordar de forma inmediata a Heidegger. (Entre paréntesis: está por hacer un estudio profundo no ya del nazismo de Heidegger sino, ida y vuelta, de las posibles influencias que pudo tener Heidegger entre los ideólogos del nazismo.) *Dasein* se utiliza en general como "existencia": pp. 7, 11, 15, 25 [...] 50, 52, 67, 74, 85 (en la edición alemana de Internet ). Aparece junto a raza *(Dasein-Rassen)* en la p. 86 (tres veces). Junto a la "voluntad" *(Wilen)* en la p. 111. Junto al nuevo concepto de "tiempo" *(Zeit)* en p. 151. Al lado de "estado" (*Staat* en p. 176). *Dasein* y *Sorge* (cuidado) en p. 182. *Dasein* y "dureza" *(duch)* en p. 201). *Dasein* y "pueblo" en sentido nazi *(völkisch)* en p. 216. *Dasein* y "lucha" *(Kampf)* en p. 226. Existencia "alemana" en p. 234 y "existencia nórdica" en p. 236. Mientras que se utiliza el término *Sosein* para señalar lo que no es ni puede ser *Dasein*. Esta neta diferencia "ontológica" entre "existencia" y "estar así" aparece nítidamente en la p. 249; pero las concreciones más claras que desvelan sin duda alguna el contexto filosófico, histórico y político están

en la p. 85, en donde Rosenberg asocia este término *Sosein* tanto *a)* con la "filosofía románica" como *b)* con "la vida judeo-románica". Hasta donde he llegado leyendo no he encontrado ninguna referencia de Rosenberg a Heidegger; lo que nos obliga a pensar que los unió el tema de su tiempo: la vuelta al origen de Germania como salvación de Europa y de Occidente. Un pensamiento cuyo mundo sólo está, escribió Rosenberg, lleno de ideas, "sin *centro*", se lo califica semánticamente con el vocablo "*Sosein*" (*ibid.:* p. 91 y 92 de la traducción española). De ahí su idea de Dios como creador del universo de la "Nada". Esta Nada transforma al mundo o lo invierte en la medida en que la auténtica "creación" ya no proviene del mundo racial o *Dasein,* sino de las "criaturas" (*ibid.:* p. 90). El alma deja o abandona su verdadero mundo espiritual, la vida racial, y queda "desarraigada" de Dios, del Dios de la religión de la sangre nórdico-germánica cuya mística hace que el alma-racial siempre esté "hacia Dios" y su "descanso en Dios" no sea otra cosa que "la realización metafísica de la raza como *Dasein*", en el literal sentido de que "descansa en ella misma". Esta mística nórdico-germánica está absolutamente en contra del Dios judeo-románico porque es una forma de pensamiento que aniquila la vida racial como único sentido "espiritual" (o "metafísico") de Occidente (*ibid.:* p. 93). Para Rosenberg es el *Geist* (espíritu) anímico-racial quien puede crear un mundo como unión realizada, plasmada, de las tres orientaciones típicas del alma racial: "inmanencia, trascendencia y trascendentalidad" (*ibid.:* p. 91, itálicas nuestras).

En el Libro Primero, capítulo I *(Raza y alma racial),* Rosenberg explica cuál es el "signo de nuestro tiempo": "Comienza hoy una de aquellas épocas en las cuáles la historia universal debe ser escrita de nuevo" (*ibid.:* p. 12). ¿Con qué finalidad?: la resurrección de Alemania. También es la resurrección de la Tierra (*ibid.:* p. 13). Esta acción metafí-

sica es "la gran acción liberadora del siglo XX"; cuyo anhelo no es otro que llegar a "la realización de una vida alemana" (p. 11). Y para esta nueva vida y este nuevo concepto de "vivencia" y de "historia" hay que destruir ese mundo de ideas "falsificadas" del tipo lo "absoluto" y lo "ilimitado", el "yo solitario", la "humanidad", la "igualdad universal" o el "yo autocrítico", "desatado de los nexos sanguíneos" (*ibid.:* p. 12). Afirmaba Rosenberg que todas estas ideas eran "dogmas" cuya "violencia" estaba causada por una naturaleza carente de "polaridad" y, por eso, en completa ausencia del verdadero *Eros* de la vida que de forma milenaria está en lucha contra las "abstracciones". Esta imagen del mundo carente de sangre y de espíritu proviene, según Rosenberg, de Siria y Asia Menor. A su vez, éstas "abstracciones" fueron "cubriendo" la Tierra en tiempos pasados ("nos cubrieron") con el objetivo de preparar "una degeneración espiritual" (*ibid.:* p. 12). Si sólo lo racial es lo espiritual, entonces es fácil comprender que esta basura espiritual tenga como único bien el "bien" racial (*ibid.:* p. 13) y que este bien sea el único "fin en sí mismo" *(idem).* Y, lo más importante para esta lectura hermenéutica de *El mito del siglo XX*, es que la nueva finalidad del *Dasein* o de la existencia nórdico-germánica sea una meta "sin referencia a otros valores exangües" *(idem).* Esta opacidad de la metafísica racial del ser *(Dasein)* en la plasmación del "tipo" cierra al Dios nórdico-germánico tal y como se cierra sobre sí misma el alma nórdico-germánica, haciendo posible que la más absoluta "inmanencia" del ser se identifique, también de forma absolutamente cerrada, con su "trascendentalidad". La raza, el *Volk* o el *Dasein-Rasse* son "un fin en sí mismo" porque se trata de una "vivencia" de "plenitud". Ahí "pleno" quiere decir "pleno de naturaleza"; y desde el momento en que queremos desde el entendimiento humano y sus categorías abstractas entrar, tratar de comprender esa vivencia, inmediatamente

somos repelidos por tal plenitud. Este "bien" racial o verdadera "sustancia", escribió Rosenberg, "tiene otro *tiempo* y otro *espacio* desconocido para el materialismo (científico, empírico) desde el que no se puede comprender este acontecer" *(idem)*. A la hora de "reescribir la historia universal" desde este verdadero espíritu filosófico del alma racial, Rosenberg comienza poniendo al *Volk* en alerta contra los enemigos del pueblo. Por ejemplo, Pitágoras, reinterpretado como un peligro por su "pro-asiatismo" y su "mestizaje" (*ibid.:* p. 22).

Por último. La vuelta a los orígenes de la raza nórdico-germánica pasa –dado el "desarraigo" tan profundo de Europa y su "desvitalización espiritual" originados por el "pensamiento juedo-románico-africano" (se refiere a san Agustín)– por la política de la "crianza de la sangre alemana sana"; pero esta crianza *(Zucht)* tiene que ser "sistemática y a nivel mundial" *(Zuchtsysteme)*. Luego, la "selección humana" así como la "higiene racial" es lo que, a juicio de Rosenberg, embrida el "destino" de Alemania "hacia las más grandes luchas por la *sustancia* misma" (*ibid.:* p. 210). Rosenberg era muy consciente de que la selección de la raza nórdico-germánica como única alma o espíritu del mundo era una cuestión hondamente metafísica y espiritual y que no estaba separada de los "doscientos años" que Alemania estaba peleando por el legado ario de Grecia. Este destino de Alemania tiene como fin en sí mismo "salvar", escribió Rosenberg, "a los pueblos de Occidente contra la gran catástrofe del desarraigo" (*ibid.:* p. 188).

*2)* Para la 3a edición de *El mito del siglo XX,* octubre de 1931, Rosenberg introduce como frontispicio esta cita de Hölderlin: "¡Oh, camaradas de mi tiempo! No preguntéis a los médicos ni tampoco a los sacerdotes, si os vais extinguiendo interiormente" (Rosenberg, 2002: 7). Es un fragmento de la elegía de Hölderlin, *Heimkunft*. Su contexto inmediato, prólogo del propio Rosenberg, es la tarea de reencontrar o el

volver al camino de la totalidad del arte germánico. ¿Por qué aparece Hölderlin y su elegía *Heimkunft* junto a Wagner y Goethe? Los símbolos de "Wotan" y de "Fausto" tienen que ser "regenerados" desde una única meta o fin: "El *renacimiento* nacionalista del ser humano alemán" que ha sido "degenerado" por lo "subhumano": Roma, el marxismo y la Bolsa (*ibid.:* p. 8). Esto implica que el término "ser humano" es idéntico al de "nacionalista", al menos para el "ser humano alemán". Este patriotismo del ser humano consiste en un "poder formador de tipos"; también "hacer surgir como por un trabajo de cincel los tipos espirituales [...] la aceración de la resistencia del carácter frente a todas las seducciones enemigas" (*ibid.:* p. 8). Sin embargo, la interpretación que lleva a cabo Rosenberg de Hölderlin no se aclara hasta las relaciones que se dan entre el arte gótico y esos tipos espirituales. El gótico no es visto como parte de la historia de la humanidad, sino como la expresión genuina del alma racial nórdico-germánica. Definión de "gótico": "plasmar un arte del espacio a partir de un sentimiento metafísico del tiempo" (*ibid.:* p. 136). "El giro gótico", que iría del siglo XIX al XX, viene a significar "el giro de una técnica adoradora de la materia hacia un genuino sentimiento de estilo"; en este estilo gótico, netamente nórdico, se salva la "personalidad occidental" que no va a "huir de la tierra" sino que "respeta a la Tierra" (*ibid.:* pp. 137-138). Este respeto gótico por la Tierra consiste en su propia plasmación o en su espiritualización de acero contra los enemigos de la Tierra. La teoría de la cultura nórdica como "origen" de la vida o de la existencia *(Dasein)* posee una parábola estética importantísima para entender la filosofía del nazismo: "Superar a la técnica mediante la técnica y nueva creación" (*ibid.:* p. 138). Se necesitan ojos para ver lo que "hoy acontece" en tanto la búsqueda consciente para poder proporcionar "a la nueva voluntad de forma de nuestra vida una estructura interior-

mente verídica" (*ibid.:* p. 139). Así, pues, el giro gótico de la Alemania nazi consiste en dar forma a un estilo de vida exclusivamente alemán; esta relectura de la arquitectura gótica fusiona lo trascendente y la trascendentalidad en la inmanencia del tipo o alma-racial de forma que el infinito del gótico clásico queda subsumido en, por y para la Tierra. Rosenberg ataca la catedral de Barcelona, la obra maestra inacabada de Gaudí, con la catedral de Colonia como obra maestra del tipo nórdico-germánico. En una palabra, el gótico es la nueva "verdad" de la "estructura del ser" como alma-racial o *Volk*.

Pues bien, al filo de "el giro gótico" aparece el poeta Hölderlin como avanzadilla clave del arte nórdico-alemán (*ibid.:* p. 142). Lo que leyó Rosenberg en *Heimkunft* fue el giro del "yo" al "destino" alemán como pueblo pleno de sí mismo; este destino poético consistió en la Primera Guerra Mundial en "llevar a cabo el destino [...] y, libres ante el servicio por el honor del linaje, luchar hasta la última gota de sangre" *(idem).*

Entre Rosenberg y Heidegger hay otra coincidencia hermenéutica en relación al estilo gótico de la raza nórdico-germánica, pero ahora en el campo de la novela: el escritor noruego y pronazista Knut Hansum. A juicio de Rosenberg la escritura de Hamsun pertenece a esa voluntad de pertenencia al *Volk* y al *Raum,* al pueblo y a su propio espacio (*ibid.:* p. 156). Este elogio (al margen de la tremenda genialidad del novelista noruego) coincide ideológicamente con los comentarios completamente nazifascistas, aunque de altura u hondura metafísicas, que hizo Heidegger en *Introducción a la metafísica* (1935) respecto de la "autenticidad" literaria de Knut Hamsun frente a la "mimesis" y el "desarraigo" modernos.[3]

---

[3] Véase Julio Quesada, *Heidegger de camino al Holocausto,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 206 ss.

En 1946, aquella misma cita de Hölderlin que Rosenberg ponía como bandera en la 3a edición de su obra de 1931 reaparece, ¡qué casualidad!, en la *Carta sobre el humanismo* y a propósito del nuevo humanismo basado en la existencia de los pueblos históricos. Nada ha cambiado, pues, desde que en *Ser y tiempo* (una obra de pensamiento propia del "giro gótico") la existencia auténtica o *Dasein* quedara identificada como "destino" de la comunidad del pueblo alemán. El comentario ontológico que Heidegger hizo del poema *Heimkunft* después de la guerra es, en esencia, el siguiente: "La patria de este morar histórico es la proximidad al ser".[4] Esta "proximidad" no es otra cosa que la ya confirmada por la *Sorge* en 1933 *(Discurso de Rectorado)* en tanto cuidado de "su tierra *(erd)* y de su raza *(bluthaften)"* (Heidegger, *GA*, 16, 112). ¿Acaso era el poeta Hölderlin una avanzadilla del nazismo? Estamos en que no; pero la utilización descarada de Rosenberg y la sutil ontología poética que hace Heidegger tienen más cosas en común a pesar de las diferencias retóricas que introduce éste en 1946. La cuestión es qué queremos hacer con las palabras bajo la presión hermenéutica de una vuelta al origen. Rosenberg traducía el término central de la elegía, "*Landesleute*", al lenguaje *völkisch* como "camarada". Lo que separa a Heidegger de Rosenberg sólo es su "estilo" extraordinariamente oscuro, porque sólo dice a medias. En 1946, Heidegger aparece como todo lo contrario de un nacionalista o de un patriota; pero, al mismo tiempo, afirmó que desde *Heimkunft y* a la luz de *Ser y tiempo,* él pensó en 1934 que "la esencia de la patria ha sido nombrada con la intención de pensar la apatricidad o desterramiento del hombre moderno desde la esencia de la

---

[4] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo [CSH],* Alianza, Madrid, 2001, p. 51.

historia del ser" (*CSH*, p. 50). Resulta obvio afirmar que Heidegger le hace decir a Hölderlin lo que quedó sin decir si el poeta hubiera podido leer *Ser y tiempo*, cuya tarea no es otra que la de darle un "suelo", o un "centro", afirmaba Rosenberg, al "desarraigo" o "desterramiento" provocado por la modernidad. Hölderlin es utilizado hermenéuticamente para "salvar" lo más "sagrado" frente a lo más "demoniaco". Sostengo que la *CSH* está orientada, como *Ser y tiempo*, por el paradigma ontológico-inmunitario de la existencia auténtica *contra* la existencia inauténtica que ahora reaparece en la antinomia "sagrado" *contra* "demoniaco" (*CSH*, p. 70 ss.). ¿Qué es lo que frente al demonio de la modernidad o "desterramiento" hay que poner a "salvo"?: "Desde el momento en que el pensar se restringe a su tarea, en este instante del actual destino del mundo se le señala al hombre la dirección que conduce hacia la dimensión inicial de su *estancia histórica*" (*CSH*, p. 71, itálicas mías). Si a este habitar poéticamente la Tierra le añadimos la premisa mayor de este silogismo ontológico-racista, que sólo se puede pensar en alemán, entonces sale a la luz no ya el profundo resentimiento de Heidegger ante la derrota de la Alemania nazi sino, lo peor, un programa o tarea a seguir contra lo que él mismo denomina "el *único mal*" (*CSH*, p. 71, itálicas mías). Todo coincide si no perdemos de vista el contexto. Para Rosenberg, el "bien" racial es el único bien o el único fin en sí mismo; mientras que para Heidegger "el único mal" es el desterramiento moderno, un pensamiento sin tierra o suelo, una filosofía y una ciencia que ya no tienen en cuenta ese único bien. Nada nuevo, pues ya desde 1922, en el *Informe Natorp,* la hermenéutica de la facticidad o historicidad ("estancia histórica" en 1946) ya luchaba contra la interpretación "encubierta" de la sustancia griega, ουσια como sustancia universal para ser retraducida por "bienes

patrimoniales", "bienes familiares".[5] A nuestro juicio "el único mal" que hay para Heidegger es no seguir el sentido de la verdad del ser, haber olvidado la ley más sagrada que no viene de los hombres sino del propio ser: la auténtica *patria* en donde se des-vela la *Existenz* del hombre, la raza o "claro del bosque" *(Lichtung).* Sí, es en *CSH* en donde los capítulos 77 y 74 (suelo y comunidad del pueblo) de *Ser y tiempo* reaparecen desde "el olvido de la verdad del ser" así como, esto es clave, desde el olvido del "lugar de la verdad". "Esto quiere decir que la verdad del ser, en cuanto el claro mismo, permanece oculta para la metafísica" (*CSH*, p. 40).[6] Aunque este "ocultamiento" sea el tesoro, la riqueza más preciada de la metafísica misma (Alianza, p. 40. V. Klostermann, p. 23). ¿De qué está hablando Heidegger?: de que "el lugar de la verdad del ser" (*ibid.:* p. 41 e *ibid.:* p. 24) no está en "la *perceptio* de la *res cogitans* comprendida como *subiectum* de la *certitudo*" (*ibid.:* p. 40 e *ibid.:* p. 24). El lugar de la verdad del ser no está en la subjetividad, no está en el espacio público intersubjetivo que Cervantes y Descartes inauguran como lugar de la razón en común y, por eso, crítica y autocrítica. El humanismo heideggeriano no defiende, obviamente, este espacio abierto por las ideas modernas. Radicalmente en contra, remite el espacio de la verdad del ser al suelo o fundamento de su ontología de 1927, *Boden* y *Dasein-Volk* (caps. 77 y 74 de *SuZ*) aunque de forma más poetizante: el claro, *Lichtung*, es el propio ser y el lugar de la verdad del ser no está, pues, en las ideas sino en el propio claro. Por eso, y como afirmó el propio Heidegger, la tarea de *SuZ* es ir contra el humanismo porque esta filosofía ha olvidado tanto la verdad del ser como su propio lugar.

---

[5] *Informe Natorp,* Trotta, Madrid, 2002, p. 58. *GA*, 62, 373. *CSH*, p. 37.

[6] *Ubre dem humanismus,* Vittorio Klostermann, Fráncfort, 2000, pp. 43-44.

Si la modernidad ha llevado al desarraigo y a la "caída" con el cosmopolitismo ilustrado, la tarea del pensar desde *SuZ* sólo fue la del cuidado *(Sorge)* del *Volk* en tanto, se afirma en 1946, "existencia extática" (Alianza, p. 39; V. Klostermann, p. 24). A nuestro juicio, es la mitología nórdico-germánica lo que subyace en esta retórica de la *Existenz* que logra reunirse, en medio de los entes, en el claro del bosque.

Que el hombre (es decir, el pueblo alemán) sea "el pastor del ser" no es una metáfora cualquiera, ya que lo "demoniaco" que la verdad del ser como "claro del bosque" tiene que enfrentar existencialmente es, precisamente, el desarraigo iniciado por Descartes. Así que la verdad del ser no depende ni del yo, ni del sujeto, ni de la persona, ni de la razón humana. Así acaba la *CSH*: "Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo" (p. 91).

Estas metáforas ontológico-poéticas, "el claro del bosque" como el "lugar de la verdad", *Lichtun* y *Heimat* (patria del ser), "surcos del arado en el campo" y los "surcos que va trazando en el lenguaje el decir del *Denken* (pensar)", puede ser que haya hecho estragos románticos en las almas cándidas hastiadas, ay, de la demoniaca técnica planetaria. Ahora bien, la genealogía de la *Kultur* del "claro del bosque" nos devuelve al lugar de la verdad de donde jamás salió Heidegger: la teoría de la cultura nórdico-germánica. Esta teoría cultural del ser no es una teoría entre otras sino el ser mismo. Y es en este contexto en donde se explica la identidad mitológica entre "ser" y "claro del bosque" que Heidegger no inventó pero supo desarrollar como paradigma de la verdad ontológica de los pueblos históricos. ¿Por qué se combate la teoría moderna de la verdad como "representación" cuyo fundamento o suelo es la subjetividad con este "claro del bosque"? Creo que hasta ahora no se había reparado en lo que

Heidegger debe a la mitología del pueblo ario o, mejor, nórdico-ario, en su combate epistémico con aquella despreciada verdad cartesiana cuya percepción del mundo se fundamenta en el *cogito* y no en el *Volk*. La conexión que llevó a cabo Heidegger entre la verdad como αλήθεια, des-velamiento, des-ocultamiento, la *Lichtun*, el "claro del bosque" y la cantinela pseudometafísica de que ahí se apunta a "el sentido de la verdad del ser", ya está prefigurada desde 1911 en la obra de Werner Sombart –*Los judíos y la vida económica*– con la que he abierto este ensayo. De forma muy sintética voy a llevar a cabo una hipotética lectura heideggeriana de Sombart, sin pretender demostrar que Heidegger haya leído esta obra, sino demostrando hasta qué punto el racismo de esta obra es un paradigma intelectual generacional que le da sentido y estructura "teórica" al antisemitismo moderno. Todo el material procede del capítulo XIV y último, a mi juicio el más decisivo ("El destino del pueblo judío"), y en donde he creído encontrar la raíz mitológica de la teoría de la verdad del *Dasein-Volk* como des-velamiento o des-ocultamiento de la auténtica vida nórdico-germánica que sólo se hace visible para historiadores y filósofos en contacto negativo ("contra", Nada, No en el sentido de *Nitchs*) con la historia del origen y desarrollo intelectual del pueblo judío. El origen existencial de esta verdad del ser estaría en la "selva nórdica". Nuestra lectura comienza con la procedencia geográfica de los judíos: "los grandes desiertos de África del Norte, Arabia y Asia menor" (p. 542). Omitiré desarrollar "la entrada de estos pueblos nómadas en Canaán" y de cómo consiguieron vivir del "ocio" (p. 543). Es más importante señalar que, en cualquier caso, la mayor parte de los hebreos que penetraron en las grandes urbes o ciudades antiguas llevaban "una vida de rutina" de la que sólo salían para "cobrar sus rentas". Esto es un "hecho demostrado" (p. 544); pero, es el "destino", así tenía

que ser "el espíritu de un pueblo nómada" cuyo Dios es un "Dios del desierto" y, en definitiva, un Dios para "pastores del desierto" (p. 545). Estos "instintos nómada y desértico" forman el ser de los judíos, por lo que se ha podido afirmar desde la primera mitad del siglo XX que "esta tendencia constitucional, nomadismo y desierto, se ha mantenido y desarrollado a lo largo de toda su historia por la selección y adaptación"; hasta tal punto que cabe afirmar esto otro: a lo largo de todos los avatares de su historia, allí en donde se hayan encontrado, "el pueblo judío ha permanecido fiel a su esencial apatricidad como pueblo nómada y desértico" (p. 546). Una de las cosas más interesantes de esta lectura es que aquella "especificidad de los judíos" nunca se pierde sino que se "transforma"; ante la imposibilidad que tienen de vivir de forma sedentaria, y bajo la presión de un querer siempre retornar a su antigua existencia nómada, "deciden hacerse ciudadanos-comerciantes" (p. 549). El "exilio" hizo posible, entonces, que el pueblo judío "anegara la faz de la tierra", pero muy específicamente "las grandes ciudades extranjeras". Su "costumbre como pueblo del desierto y nómada" era "no tener costumbre de volver a su origen, no les atraía la idea de volver a su país natal", por lo que Israel, se decía, "estaba en todas partes y en ninguna" (pp. 550-551). Pero ¡¿qué relación puede haber entre una gran ciudad como Barcelona y el desierto?! (introduzco aquí lo que he denominado "el giro gótico", a propósito de Rosenberg), pues que "la metrópolis es la continuación del desierto", "*como en los desiertos se está bien lejos de la buena tierra labrada que humea*", razón por lo que "se acaba imponiendo también a los ciudadanos una vida nómada" (p. 555). Se podría decir que debido al elemento judío que "*penetra* en las ciudades", éstas "acaban adquiriendo la especificidad nómada y desértica de seres inquietos y atormentados y agitados" que, al paso del tiempo, "la selec-

ción y la adaptación los hizo cada vez más fuertes" (p. 555). He ahí, pues, el "demonio": el demonio del "nomadismo que, *como si se tratara de un viejo germen cada vez más poderoso,* transformó la ciudad en un desierto" (p. 555). O sea que después de "cuatro mil años errando por el mundo" acabaron milagrosamente encontrando "la verdadera tierra prometida, el Canaán europeo, los países nórdicos". Cuando el pueblo errante llegó al Paraíso del Norte "*encontró a unos pueblos que habían vivido sin moverse de su s*uelo", eran "pueblos sosegados y fríos y no de sangre caliente". ¿Arios? Sí y no. No, si a tales arios se les viene a "hermanar con los oscuros hindúes". Esta dirección de la hermenéutica del origen está "errada". Sólo "son arios en tanto pueblos nórdicos" y para tener "certeza" de esta verdad sólo "tendríamos que preguntarnos a nosotros mismos", aunque teniendo en cuenta que aquellos "originarios rasgos específicamente nórdicos ya no están hoy día tan acentuados" (p. 556). Al llegar al origen geográfico de lo radicalmente opuesto a la vida nómada y desértica del pueblo de Judá la anterior oposición real entre "desierto (ciudad)" / "suelo" se transforma en "desierto" / "selva". La vida, el mundo y los hombres "sólo tiene dos formas de ser": "el desierto y la selva" (p. 556). Pero sólo existe una selva: "la selva nórdica", en la que ahí sí "murmuran los arroyos", "fluye la niebla alrededor de los árboles", "el musgo húmedo verdea en las relucientes piedras", "su pálido sol invernal", en fin, "miles de pájaros que alegran en verano sus profundos misterios" (pp. 556-557). Al parecer el propio César habla así de "Germania" (pp. 557-558). El caso, continua nuestra lectura, es que la oposición real "desierto" / "selva nórdica" es la moraleja a sacar de este relato del origen de los (auténticos) pueblos arios o nórdico-germánicos. Ahí se plasman "las razones tan profundas que explican las diferencias entre los pueblos". Pues bien, debemos señalar lo crucial para

la ontología de la diferencia de Heidegger: que es la propia oposición real que combate al desierto moderno que crece en "todas las ciudades de Europa y de Occidente", es esta misma oposición real, de cuño ontológico-económico, lo que separa al Ser de la Nada. Es "contra" la vida económica de los judíos, su *"intelectualización del mundo",* la única forma que tienen los verdaderos arios de saber quiénes son ellos mismos. Esta tesis nos retrotrae a "la verdadera vida del hombre nórdico", "*nuestros antepasados*", pues ellos fueron quienes "*Roturaron los bosques e hicieron el país [Land] cultivable*" y "*en ese sitio se asentaron con el hacha y el arado*", "*arrancando a la selva un espacio libre*". Estas razas, estos pueblos nórdicos, "*sólo se identifican con ese espacio libre*", "*única y exclusivamente se sienten ligados al suelo [Boden]"* (p. 558). Según Sombart, estas tesis están avaladas científicamente tanto por "los *datos arqueológicos*" como por "los *lingüísticos*", que vienen a corroborar que "*la cultura del suelo nunca ha desaparecido en el centro y norte de Europa*" (p. 558. Todas las cursivas son nuestras). En resumen, y en palabras de Heidegger, la verdad del ser nada tiene que ver con las "ideas", sino con la tierra y la sangre; en este contexto su crítica radical al humanismo tiene como claro antecedente el paradigma ontológico-económico del antisemitismo moderno cuyo padre o abuelo es, sin duda, Werner Sombart.

Una vez aclarada la genealogía cultural de la *Lichtung* volvamos a situarnos en la *CSH* y lo "demoniaco". Junto al "único mal" aparece "*El peligro [Die Gefahr]* hacia el que Europa se ve impelida cada vez de modo más visible consiste probablemente en que, sobre todo, su pensar –que antaño fuera su grandeza– queda relegado por detrás del curso esencial del incipiente destino mundial, el cual, sin embargo, sigue estando determinado de modo europeo en lo que respecta a los rasgos fundamentales del origen de su esencia" (*Die Gefahr*; *CSH*,

p. 55; V. Klossterman, p. 33, cursivas mías). Los tiempos gramaticales dan a entender que una vez que el nacionalsocialismo ha perdido la Guerra contra la era de la mundialización, una vez que la tarea de una destrucción de la ontología no ha tenido éxito militarmente, el peligro se hace más visible en la medida de que la auténtica Europa casi ha perdido la forma de pensar de antaño. Que Heidegger sitúa este antaño muy lejos del presente moderno lo explica con contundencia la destrucción que ha llevado a cabo del pensamiento greco-hebraico-cristiano-moderno; con la derrota del nazismo Heidegger no sólo no cambia sino que se reafirma en su esencialismo del origen del pensar europeo que comenzó en 1927 exigiendo los certificados de nacimiento de las categorías filosóficas. Y dado que el hölderliano *Andenken* estaba más preñado de futuro que el cosmopolitismo de Goethe, he aquí la razón, volviendo a *Heimkunft,* de que "los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin pensaron y vivieron *frente a la muerte* algo muy distinto de lo que la opinión pública hizo pasar por el modo de pensar alemán" (*CSH*, pp. 52-53 y p. 31, itálicas nuestras). También para Rosenberg, en *El mito del siglo* XX (1a edición alemana de 1930), Hölderlin fue "el poeta de la Guerra Mundial" (edición española, pp. 160 y 213); más claramente el poeta de una "lucha metafísica" en donde está en juego el "ser" (p. 188).

Atención, pues, a este humanismo de los pueblos históricos porque es una basura racista que el pastor del ser, hay que reconocerlo, ha logrado introducir en nuestras universidades posmodernas. Aquí tenemos que vivir con una paradoja. Los aliados ganaron la guerra pero el "pensar" ganó la filosofía en nuestras universidades. Wolf Lepenies afirmó y desarrolló la tesis según la cual "la cultura alemana en el extranjero es una victoria en la derrota" (W. Lepenies, 2008: 91-107). Da qué pensar.

## Filosofía y biopolítica del nazismo. Respuesta a Roberto Esposito

Roberto Esposito, en *Bíos. Filosofía y biopolítica,* sostiene la siguiente tesis: "Gracias a que tanto la biopolítica del nazismo como la ontología heideggeriana partían del mismo presupuesto, el "final de la filosofía", es por lo que Heidegger pudo enfrentar" el problema de la biopolítica en una dirección opuesta a la trazada por el nacionalsocialismo (R. Esposito: *op. cit.:* pp. 242-252). Para sostener su interpretación se basa en tres textos de Heidegger: el *Informe Natorp*, *Ser y tiempo* y, sobre todo, *Carta sobre el humanismo.* Según nuestro colega italiano, este "acercamiento" y, a la vez, "distanciamiento" que Heidegger tiene del nazismo sería la causa de que su invitación a "pensar" el humanismo nos haya abierto, por fin, las puertas para pensar, después del nazismo, en una verdadera filosofía del *bíos*. Ante esta interpretación queremos demostrar, utilizando el mismo análisis que Esposito ha hecho tan brillantemente de la biopolítica del nazismo, la profunda conexión y simetrías que se dan entre esta biopolítica y la ontología heideggeriana.

El nazismo fusiona política y vida en una unidad orgánica que es, esencialmente, de carácter "inmunológico". Es lo que Esposito ha denominado muy inteligentemente "el paradigma inmunológico", que fractura el *continuum* de la vida mediante una "fisura normativa" que decide quiénes deben vivir y quienes deben morir. En este sentido, lo que la biopolítica del nazismo mata en el judío, el gitano, el comunista, el socialdemócrata, el liberal, el homosexual o el tullido es la "presencia de la muerte que debe ser expulsada de la vida sana". Esta biologización de la política ataca frontalmente la unicidad del individuo, sujeto o yo en tanto que, primer movimiento o "cierre", el yo queda incorporado al cuerpo sin fisura alguna. No

es que quede atrapado en el cuerpo, sino que "queda completamente identificado con el cuerpo." De esta forma la singularidad, unicidad y libertad de la persona o sujeto desaparecen en aras de "la deuda del pasado", esa insuperable "fatalidad" (*ibid.,* cap. 2, "El paradigma de inmunización": pp. 73 ss.).

Ese pasado que lleva dentro y que se debería "regenerar" de generación en generación lo enraiza por completo a su tierra y al programa político racial de un nuevo humanismo definido por Hitler de la siguiente forma: "El Reich alemán, como Estado, tiene que abarcar a todos los alemanes e imponerse la misión no sólo de cohesionar y de conservar las reservas más preciadas de los elementos raciales sino también la de conducirlos, lenta pero firmemente, a una posición predominante" (Hitler, *Mi lucha*: p. 202). Desde la Primera Parte de *Mein Kampf*, publicada en 1923 (el mismo año que Heidegger leyó la *Correspondencia* entre Dilthey y el conde Yorck; véase al respecto en este mismo colectivo el trabajo de Hoon-Lee), y de donde he elegido este texto-guía del nazismo, el NSDAP no engañaba a nadie: su nuevo humanismo era, sustancialmente, un racismo. Es necesario señalar verdades de Perogrullo. La percepción del cuerpo que tiene la biopolítica nazi nada tiene que ver con la fenomenología del cuerpo que había inaugurado Husserl. Cuando Heidegger y Hitler hablan del "cuerpo" ninguno tiene como referencia a la fenomenología, y ninguno de los dos entiende y admite que pueda existir un cuerpo propiamente al margen de su absoluta pertenencia al Estado racial o al destino colectivo de la comunidad del *Volk*. Todo lo contrario, el espacio público intersubjetivo que forman al infinito la infinita pluralidad de posibles conexiones entre los cuerpos que es el mundo, esta realidad queda mutilada, en el mejor de los casos, por lo que Esposito denomina, sin advertir las conexiones con la ontología de Heidegger, "segundo movimiento" o "segundo cierre" que fagocita al cuerpo propio en un cuerpo que podría-

mos denominar "cuerpo temporal" o "cuerpo-del-inicio-del-ser" y que constituye la propia esencia de la verdad del ser al mismo tiempo que quedó constituida la existencia auténtica o la existencia histórica del hombre en tanto, estaría de acuerdo Esposito, la totalidad orgánica del *Volk* alemán. La constitución del cuerpo étnico alemán nunca podría derivar de un pacto democrático entre miembros heterogéneos; todo lo contrario, el carácter "espiritual" (o "metafísico") de esta biopolítica del nazismo hay que buscarla y explicarla en la verticalización y enraizamiento *(Da-sein)* del alma o espíritu alemán que ya ha quedado como modelo o norma de la propia "forma" de la vida o de la existencia de una humanidad superior cuya razón de ser está en el cuidado *(Sorge)* de su sangre, de su tierra. Hitler, Rosenberg y Heidegger están en el mismo proyecto político para Alemania y para el mundo porque los tres comparten una misma idea central: toda humanidad superior, todo auténtico humanismo, o es una vuelta a las jerarquías de las razas o no se trata de auténtico humanismo. También es obvio señalar, frente al nihilismo *light* de los actuales heideggerianos, que no es fruto del azar que estos tres nazis hayan llevado a cabo, cada uno a su estilo, una destrucción de las bases filosóficas del humanismo inauténtico: el yo, el sujeto, la división moderna de los tres poderes, en fin, los derechos universales del hombre. La esencia de la verdad no consiste en otra cosa que en la preservación y fortalecimiento de ese acervo consanguíneo. Y de la misma forma que "el alma no es la apertura del cuerpo hacia la trascendencia sino su propio cierre", escribe Esposito, el estado étnico va a ser legalmente constituido a partir de 1935 (Leyes de Núremberg) en "el cierre del cierre", una de las tesis más brillantes de Roberto Esposito. No se puede decir mejor. La biopolítica del nazismo implicaba, entonces, el desmantelamiento y expulsión de su recinto de esa enfermedad mortal para el pueblo alemán denominada Modernidad.

El libro de Esposito deja abierta una reflexión muy importante. El cuerpo étnico como cierre del cierre es una metáfora que nos puede ayudar a repensar esta cuestión desde la fenomenología. ¿Por qué el tiempo es el cierre del cierre del espacio en *Ser y tiempo*? ¿Por qué el análisis existencial del *Dasein* es el de un *Dasein* sin cuerpo propio, sin sexo, por ejemplo? ¿Cómo pudo en esta obra quedar encerrada la carne en el cuerpo del *Dasein-Volk-Stäat* hasta el punto de hacer que desaparezcan los sentimientos, afectos y emociones? Esposito no contesta a ninguna de las preguntas; pero se sirve del trabajo de Didier Franck –*Heidegger et le problém de l´espace*, París, 1986– para señalar que "el punto ciego" al que Heidegger llega en el análisis del βιοσ es su desencuentro con la "carne". Para, a continuación, dejar sentado que para deshacer este desencuentro Merleau-Ponty tendrá que reconstruir el análisis del espacio desde un planteamiento y una semántica que nos permitan volver a Husserl (Roberto Esposito, *op. cit.:* p. 257).

## El cierre ontológico y la destrucción del humanismo de las personas

A pocos investigadores se les pasará por alto algo tan esencial como que, y aun considerando que el nazismo de Heidegger era *sui generis*, existe un presupuesto común entre el programa del nacionalsocialismo y la tarea del pensar: el final de la filosofía y la destrucción del humanismo de las personas. Esto nos orienta a hacia una clave poco atendida en la exégesis heideggeriana: el βιοζ tiene una primacía ontológica sobre la filosofía, la ciencia, la ética y la política y, por supuesto, sobre el arte. No podemos confundir el vitalismo de Nietzsche ni la filosofía de la vida de Dilthey o Bergson con el significado que tiene "la vida fáctica". Esta facticidad es lo que se opone a todo

tipo de experiencia de la vida que tenga que ver con la teoría. Sostengo que la crítica del humanismo es inseparable, desde la década de los veinte, del rechazo frontal a toda la historia de la filosofía mal derivada de su esencial núcleo griego "renovado" por la auténtica Alemania. Heidegger quiere rescatar los orígenes propios del λογοζ antes de que la abstracción del concepto lo universalizara dando paso a la filosofía y a la ciencia basadas en la razón y en la naturaleza. La crítica del Evangelio de san Juan, así como la crítica de san Pablo y san Agustín están enfocadas –*Indicación de la situación hermenéutica*– al rescate de la "sustancia" griega que aún persistiría, cual rescoldo de un brasero, entre las cenizas del pasado, en algunos textos de Aristóteles. Esta lectura que se hace de la *Ética a Nicómaco*[7] ya tiene su propio punto de mira: es la vida el fundamento *(Grund-suelo)* de la filosofía y no al revés *(Abgrund-desierto).* Esta preeminencia ontológica y cronológica de la facticidad de la vida (véase el trabajo en este mismo libro del profesor Alberto Hidalgo Tuñón) es el *organum* del "pensar" de Heidegger que le posibilita una lectura de la *Ética* aristotélica sin necesidad de ética alguna porque ya ha llegado a los "orígenes" puros de la *ousia*. Para el pensar *(Denken)* la auténtica filología de esta palabra griega traducida de forma "impropia" como *sustantia* no era en su origen de nacimiento un concepto abstracto, ni un universal, sino algo tan concreto y finitamente fáctico o histórico como "bienes familiares", "bienes patrimoniales" (Heidegger, *op. cit.:* p. 58). No se trata de un bien universal. Es la forma de vida griega –y su propia lengua– lo que dio lugar al nacimiento de la filosofía en Grecia; pero nunca producto de la naturaleza o condición humana.

---

[7] Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp],* Trotta, Madrid, 2002, p. 48.

La destrucción de la fenomenología husserliana es patente; si ονσια sólo tiene sentido y uso "en el marco del mundo circundante" (*ibid.:* p. 58), tampoco podemos esperar que λογοζ tenga un sentido universal.

La hermenéutica de la facticidad no tiene otro punto de mira que el del βιοζ; pero la situación hermenéutica no puede ser otra que la "propia" vida histórico-concreta. Para Heidegger es una "quimera" el objeto de estudio "vida humana". Para llegar a esta conclusión ha necesitado, antes, destruir el concepto de intencionalidad de la conciencia:

> La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (el estar referido a, el horizonte de referencia como tal, el acto de referirse a, el despliegue temporal de este acto, la custodia de ese despliegue temporal), no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica. La intencionalidad [...] es el primer carácter fenoménico de la actividad fundamental de la vida (es decir, del cuidado) que puede ser puesto inmediatamente de relieve (*ibid.:* p. 47, cursivas en el original).

Tiene mucho parecido lingüístico, un aire de familia, con la intencionalidad husserliana; pero sin conciencia personal, es decir, sin conciencia. Es una intencionalidad plena de bienes familiares y bienes patrimoniales; lo que nos indica que el radio de acción de la intencionalidad de la conciencia queda reducida existencialmente a su mundo circundante. Entonces, este nuevo inicio de la filosofía como hermenéutica de la facticidad ya no se fundamenta en nuestra capacidad de asombro intelectual y moral ante el mundo; sino en la capacidad de custodiar nuestro mundo circundante. Heidegger está llevando a cabo una vuelta o retorno al naturalismo, lo que más odiaba Husserl. Esta intencionalidad plena transforma por completo el sentido filosófico y científico del asombro en algo muy distinto: "¿Por qué hay

*Dasein* y no más bien Nada"? La hermenéutica de la facticidad (o historicidad) no es lo que aparece al final de la filosofía sino la razón de ser del final de la filosofía. Y, de ahí, que la tarea hermenéutica consista en la "destrucción".

> La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción (*Destruktion*). La investigación filosófica, en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser de su hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento "histórico" en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros "hicieron" antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen (*eine radikale Ursprunglogik*) y las primeras contribuciones a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica. La crítica que resulta de la simple realización concreta de la destrucción no tiene nada que ver con el hecho de que nos encontremos por lo general en una tradición, sino en la manera como nos encontramos en ella. Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario (*ursprünglich*), no sabemos custodiarlo en su autenticidad (*eigentlicher*) (Heidegger, 2002: pp. 51-52)

Esta hermenéutica y arqueología de las etimologías de las palabras fundamentales del pensar griego antisocrático no aspira

–como la novedosa e inteligentemente buena (en el sentido aristotélico de una vida de *telos* prudencia y felicidad) *hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot– a la salvación de los estratos que forman nuestro suelo porque tampoco Heidegger cree en una historia universal del hombre. Vale la pena detenernos un momento en esta diferencia. No puede haber analogía alguna en la hermenéutica de la facticidad porque esta concepción de la interpretación jamás tiene en cuenta al otro, a las otras interpretaciones y traducciones. "Grecia" se comparte tan poco como la "muerte". En fin, parecería que la diferencia ontológica viene a construir auténticos abismos como fronteras entre los seres humanos o los pueblos. La tarea hermenéutica va a destruir todas y cada una de las "interpretaciones heterogéneas" (*ibid.:* p. 50) que están obstaculizando la posibilidad de la experiencia que les dio "origen" *(Ursprung).* Es cierto que la hermenéutica de la facticidad de 1922 se hará cargo, de entrada, de la heterogeneidad de su propio presente; pero también es verdad que no otro que el propio Heidegger afirmó que esta mezcolanza ya no podía ser enteramente "erradicada" (*ibid.:* p. 49). Lo cierto es que ahí se introduce la idea de una posible erradicación, aunque no plenamente, y se crea un imaginario destructivo que late al fondo de su teoría de la hermenéutica del origen puro de las categorías fundamentales de la filosofía griega. Mientras que la "hermenéutica analógica" es un puente, como los son las metáforas, entre lo unívoco y lo equívoco, entre la ciencia y el arte, entre la verdad científica y el arte de interpretar. Salva las diferencias, pero no a costa de destruir nuestras cosas comunes; y en este sentido se trata de una hermenéutica con ética. Aristóteles y su ontología de la vulnerabilidad del ser humano y, de ahí, la virtud fundamental: la prudencia, está mucho más cercano a la voluntad de poder construir espacios de igualdad y diferencia de Mauricio Beuchot, que de la tarea destructiva de Heidegger. Alas como abismos. El hombre, la mujer, es una metáfora por-

que, más allá o más acá de nuestras reales diferencias, tenemos vasos comunicantes: el amor y el odio, la tristeza y la alegría, la libertad y la servidumbre, la muerte y la risa. A nuestro juicio, la hermenéutica analógica tiene la prudencia que le falta a la hermenéutica del origen. Ejemplo: el tratamiento de la filología como ciencia y arte. Al despreciar Heidegger a la filología como disciplina científica sólo le queda hacer de ventrílocuo, como decía Ortega. Pero, lo peor, al tratar a la filología como el arte del ventrílocuo invierte el imperativo kantiano y hace de las palabras lo que hace de los hombres: no un fin en sí mismo sino un puro medio.[8]

La demostración de que este infierno hermenéutico (infierno = destrucción del lenguaje impuro) estaba en potencia en la propia hermenéutica la tenemos en *Ser y tiempo,* porque no deja de ser cierto que para 1927 el análisis del *Dasein* –capítulo 9– tiene como ejercicio preparatorio no sólo la constitución de la diferencia ontológica entre *Existenz* (o *Dasein*) y *existentia* sino, y en términos del paradigma de inmunización, la fractura en el *continuum* de la vida (o de la existencia o de la historia) que esta analítica impone como dos modos de existencia *"esencialmente incompatibles"* (Heidegger, *Ser y tiempo,* Trotta, p. 63, itálicas nuestras). La vida humana queda fragmentada y aislada; el *Dasein,* que sólo puede aparecer en la existencia como *Volk* y nunca jamás como persona, queda encapsulado o encerrado (eso sí, muy gustosamente) sobre sí mismo en un solipsismo ontológico-racial que implicaba, como ha demostrado Emmanuel Faye desde 2005, el "exterminio total" *(der völligen Vernichtung)* del otro. Pero no se trata del enemigo que está ahí afuera en una trinchera sino del ene-

---

[8] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica,* 3a ed., UNAM/Ítaca, México, 2005.

migo que no se puede ver ocularmente, ónticamente, porque ya forma parte de nosotros mismos. Heidegger definió a este enemigo del pueblo alemán en el curso La esencia de la verdad, del semestre de invierno de 1933-1934, con las siguientes palabras: "[El que ya está] injertado en la raíz más profunda de la existencia de un pueblo" (Heidegger, GA, 36-37, 90-91).

Ahora bien, Heidegger sabe muy bien que la vuelta a la "comunidad" *[Gemeinschaft]* no puede llevarse a cabo bajo ningún concepto sin destruir las categorías fundamentales que alumbran ontológicamente la República de Weimar: el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona. La tarea ontológica de *Ser y tiempo* es una tarea política de gran alcance revolucionario a favor del totalitarismo nazi en tanto final de la filosofía. En efecto, la destrucción del sujeto, del yo, de la razón, del espíritu y de la persona tal y como "tarea" de la nueva ontología en tanto "destrucción de la historia de la ontología" constituye la síntesis de un programa a desarrollar, tal y como se define en el capítulo 6 de esta misma obra (Trotta, p. 46; FCE, p. 32). De esta forma, *Ser y tiempo* se inscribe, como tantas otras obras de su época, en el marco del paradigma inmunológico de la pregunta metafísica por el Ser, pero en el sentido de ¿quiénes somos nosotros mismos?; mismidad ontológico-existencial que remite a la finitud y exclusividad de la facticidad histórica del *Dasein*. Si no partimos de este contexto hermenéutico de la identidad racial del origen de la filosofía occidental se nos escapará apreciar el *leit motiv* que, por encima de cada disciplina académica, une en un solo espíritu trabajos como los de Werner Sombart, Carl Schmitt, Alfred Rosenberg y Martin Heidegger. Esta Alemania, y antes de la Primera Guerra Mundial, ha puesto en marcha una teoría radicalmente antidemocrática de la cultura con la doble finalidad de autoafirmarse contra el otro; autoafirmación que nada tiene que ver con la autonomía moderna ya que aquella

es de carácter racista. La ontología política heideggeriana forma parte de estas terapias de choque movidas por un único interés: la depuración de lo auténticamente alemán que, en el caso filosófico, parece tener un interés muy especial. Por esta razón, la tarea destructiva de la ontología no puede llevarse a cabo en *Ser y tiempo,* sin la exigencia de la *"demostración del origen* [yo traduciría *Herkunft* por "procedencia"] *de los conceptos ontológicos fundamentales".* El término alemán que redefine la tarea hermenéutica de la facticidad histórica es *Geburtsbriefen: "certificado de nacimiento".* Sí, es verdad, parece increíble pero lo tenemos en la p. 32 (FCE) y en la p. 46 (Trotta); en alemán está en la p. 22 de la edición Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001. No se trata de una deconstrucción, como creyó Derrida, ni del pensamiento débil, como interpretó Vattimo. En el capítulo 6 de su obra maestra se exige la certificación del nacimiento de las categorías del "inicio" de la filosofía, lo que nos indica que Heidegger está fuera de lo que hasta ahora se venía entendiendo por filosofía. Pero si las ideas de la ontología fundamental sólo tienen sentido si están arraigadas en el suelo que nacen sin movilidad alguna, extáticamente, entonces esta ontología no trata de ideas sino de otras cosas. Y su teoría de la verdad nada tiene que ver ni con la lógica ni con la ciencia, sino con el paradigma sano/enfermo que domina el espíritu de la época y en el que hay que incluir la *Carta sobre el humanismo.* De manera que estos certificados de nacimiento de las categorías fundamentales de la ontología de *Ser y tiempo* posibilitan el arraigo a un suelo del nuevo pensar (Denken) antirepublicano que insiste, contra la modernidad ilustrada, en devolver a las ideas y su lenguaje al país de origen, *Heimat,* que como único *Volk* de Europa (caps. 77 y 74) aún custodia el destino cultural de Grecia. Primero se les exige el certificado de nacimiento a las categorías fundamentales del pensar (cap. 6), luego se divide a la huma-

nidad en auténtica e inauténtica (cap. 9) y, empujando un poco (caps. 74 y 77), aparece de verdad el monstruo que esta forma de filosofar estaba llamando.

Manuel Chaves Nogales, corresponsal en Berlín del *Ahora* de Madrid, así describió lo que estaba ocurriendo: "Las razas de los arios aparecen sobre la faz de la tierra hacia 1830; hace aproximadamente un siglo; antes de esa fecha, las razas no estaban diferenciadas, y la humanidad vivía en el caos. Esto es lo que se deduce de las normas puestas en vigor por Hitler para saber cuáles son los alemanes puros y cuáles los judíos. Son arios puros aquéllos que pueden presentar las partidas de bautismo de sus cuatro abuelos; un solo abuelo no bautizado convierte a un alemán en semita [...]" (*Ahora*, Madrid, 26, 5, 1933). Tres días antes escribió lo siguiente:

> De aquí en adelante, todos los niños que nazcan en Alemania traerán la cruz gamada en el ombligo. No desconfío de que los sabios alemanes lleguen a aislar el principio biológico del nacionalsocialismo, ni de que encuentren la manera de inyectárselo a las embarazadas [...] Los alemanes están orgullosísimos realmente sólo de pensar en lo que será capaz de hacer este niño que van a producir en serie. Pero uno –que no pertenece a la mejor raza del Mundo– se queda pensando que es triste el destino de estos niños alemanes para los que ningún acento verdaderamente humano será jamás inteligible. Es indudable que serán unos niños magníficos, fuertes, sabios, valientes; pero en cambio, todas las voces que no sean exclusivamente alemanas serán para ellos trágicamente incomprensibles.[9]

---

[9] *Ahora*, Madrid, 23, 5, 1933. Manuel Chaves Nogales, *Bajo el signo de la esvástica. Cómo se vive en los países de régimen fascista,* Almuzara, Córdoba, 2012, pp. 101-102 y 65-66.

El hecho histórico de que en 1933 Heidegger haga la "autoafirmación" racial de la universidad alemana y unos meses más tarde haga lo propio con la ciencia alemana sólo es una consecuencia más de sus planteamientos ontológicos. También la ciencia –como antes la historia de la ontología– debe presentar su certificado de nacimiento. El discurso de Leipzig del 11 de noviembre de 1933 es un documento histórico-filosófico fundamental para entender, ante cualquier duda, el significado y alcance político que la crítica a las ideas modernas estaba tomando desde la instauración del *Führerprinzip,* por cuya nueva legalidad la ciudadanía alemana pasaba a pertenecer exclusivamente a los alemanes de sangre aria. Pues bien, no es al margen de estos hechos sino *in media res* desde el que hay que entender qué significa el cierre del cierre de la filosofía, cuyo antecedente quedó definido en *Ser y tiempo* como "la tarea de una destrucción de la historia de la ontología" (cap. 6). Los certificados de nacimiento de las categorías fundamentales de la filosofía griega, sus cuatro abuelos puros, ya estaban adelantando la tesis nacionalsocialista sobre el carácter "nacional" de la verdadera ciencia y, a su vez, llevándose a cabo el imaginario destructivo por completo del lenguaje-interpretación impuro que hemos señalado desde el *Informe Natorp* de 1922. Así:

> ¿De qué tipo de acontecimientos se trata entonces? El pueblo recupera la *verdad* de su voluntad de existir; porque "verdad" no es otra cosa que la plena evidencia de lo que devuelve a un pueblo seguro, claro y fuerte en su acción y su saber. De una tal verdad surge la auténtica voluntad de saber. Y esta voluntad de saber limita a lo que puede pretender el saber. Es de ahí, finalmente, como son medidos los límites, desde los que un verdadero cuestionamiento y una verdadera investigación deben establecer sus bases y hacer sus pruebas. Para nosotros, es a partir de ahí por

> lo que la ciencia tiene su origen. Está ligada y se trae de nuevo a la necesidad de una existencia nacional responsable de sí misma (Heidegger, GA, 16, 191-192. Traducción nuestra).

Es en este discurso de adhesión de la ciencia alemana al *Führer* en donde, por primera vez, aparece como programa político-cultural lo que en el *Informe Natorp* de 1922 ya era una promesa: la destrucción de la filosofía. La idea y la expresión "final de la filosofía" aparecen en este discurso como una *Vorsehen,* no sólo como una visión sino como una pre-visión que reclama su lugar a través de la acción. El pasaje dice así:

> Nosotros nos hemos liberado de la idolatría de un pensamiento sin suelo ni poder. *Nosotros vemos el final de la filosofía que se puso a su servicio.* Nosotros aquí estamos seguros de esto: la lucidez tajante, la seguridad experta de las obras de pensamiento elemental, sin ninguna complacencia *en busca de la esencia del ser que está a punto de regresar* (Heidegger, GA, 16, 192. Cursivas nuestras).

Unos días después, el rector da una conferencia en la universidad de Tubinga (30 de noviembre de 1933): La universidad en el estado nacionalsocialista. Si Roberto Esposito hubiera tomado en cuenta los *Escritos políticos* habría observado que el "paradigma de inmunización", aplicado a la biopolítica del nazismo, tiene en Heidegger un antecedente "metafísico" en tanto "estructura" del III Reich. El Rector continuaba hablando de la esencia de la verdad, y en línea directa con *Ser y tiempo* en estos términos:

> *Ser histórico significa saber*, para así liberar lo pasado en su fuerza *(Kraft)* imperativa y guardarlo en su grandeza transformadora. Este saber es el Estado mismo. El Estado es la estructura

> *(Gefüge)* que despierta y une, dentro del cual el pueblo se somete y se integra como un todo [...] No podemos hablar ya de una relación con el Estado porque la Universidad se ha vuelto Estado, un eslabón del desenvolvimiento del Estado (Heidegger GA, 16; 767-8. Traducción nuestra. Itálicas en el original).

Y, a su vez, esta fusión de la universidad con su estado se fundamenta en lo que con Esposito venimos denominando como primacía del βιοζ ante la filosofía y la ciencia.

> Así desaparece –continuaba dictando el Rector de Friburgo en Tubinga– el carácter actual de la Universidad: la isla desierta de un Estado desierto. Los contemporáneos estamos en la *lucha* para alcanzar la *nueva realidad*. Sólo somos una *transición*, una *ofrenda*. Como combatientes en este combate tenemos que ser una *raza dura (hartes Geschlecht),* que no depende de nada individual, que se *asienta en la base del pueblo (Grund des Volkes)* (Heidegger GA, 16, 772. Itálicas en alemán).

Es otra forma de entender "el cierre del cierre" y de comprender que, desde el punto de vista ontológico, el capítulo 9 de *Ser y tiempo* se cierra sobre sí mismo con los capítulos 6, 74 y 77; siendo concretamente en el capítulo 74 en donde se dan las razones por las que el *Dasein* debe convertirse en una "ofrenda" al servicio de la "estructura" a través de la siguiente "definición": "Con este vocablo [destino común, *Geschick*] designamos *el acontecer de la comunidad, del pueblo*" *(Ser y tiempo,* Trotta, p. 400).

Estamos legítimamente autorizados a preguntar desde el §6 si estos vocablos: "la comunidad", el "pueblo" ya han certificado sus purezas. La contestación está dada desde 1922 en tanto que Heidegger ya ha indicado la "situación hermenéutica", ya ha señalado claramente el "arquetipo" del βιοζ

en tanto "vida fáctica" o "historicidad" que remite a los puros tatarabuelos del inicio de la ontología griega. Esta concepción histórico-temporal del destino común nada tiene en común con el contingente destino de la vida humana. Es la "resolución" lo que constituye el cierre ontológico de Heidegger frente a la pluralidad intersubjetiva de destinos abiertos en el mundo de carne y hueso. Ahora bien, entre 1922 y 1927 Heidegger ya había dado una vuelta de tuerca más al emparentar la finitud del *Dasein-Volk* y su máxima libertad y plenitud de existencia con la muerte. Y de tal forma que la relación de Heidegger con la medicina nazi no cabe reducirla a los experimentos de Auschwitz; sino a algo más profundo y tenebroso que puede perfilarse, al hilo de la biopolítica nazi definida por Esposito como *Tanatopolítica (*"El ciclo del genio", *op. cit.,* cap. 4, pp. 175-234), como ontología tanatológica por el papel tan fundamental que tiene la muerte en la filosofía heideggeriana desde el *Informe Natorp* (Trotta, p. 41) a *Ser y tiempo*. La cuestión principal es la forma en la que se liga a la muerte con la estructura del *Dasein-Volk-Reich*. "Con esta palabra [destino, *Schiksal*] designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein,* libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido" (*Ser y tiempo*, cap. 74. Trotta, p. 400. Itálica de Heidegger).

Así, pues, el axioma existencial más importante de *SuZ*, cap. 52, "el-ser-es-para-la-muerte" (Trotta, pp. 275-279) confirma que el cierre del yo en el cuerpo y, a su vez, de éste en el gran unitario y excluyente gran cuerpo *Dasein-Volk-Rasse* y su destino común en forma de "entrega" de su existencia a su propia existencia es el solipsismo más descabellado que ha propuesto la historia de la filosofía de Occidente. También, es lo peor, el fundamento ontológico de una comunidad política

estructurada no por la vida sino por la muerte, no por el nacimiento en tanto novedad y milagro de la pluralidad sino por la repetición de lo uniforme. Esposito se equivoca al creer que con Heidegger podemos fundar realmente una biopolítica en sentido opuesto a la del nazismo. Pero la muerte del pueblo histórico no es algo propio de la naturaleza de los hombres, no es un universal que a todos nos hermana; sino lo que histórico-temporalmente sella la diferencia ontológica entre una "existencia auténtica" y una "existencia inauténtica". Hay que prestar mucha atención al quiebre de la vida que lleva a cabo Heidegger desde la muerte. Afirmó:

> La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no "absolutamente" cierta. En rigor, "sólo" es lícito atribuir a la muerte una certidumbre *empírica*. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teorético (*Ser y tiempo*, cap. 52, p. 277).

La muerte apodíctica no es otra cosa si no la confirmación en *Ser y tiempo* de lo que en la hermenéutica de la facticidad histórica de 1922 se viene barruntando: una vez que queda destruida la naturaleza humana y la vida humana como bases de la historia de la ontología, el *Dasein* "ya no puede nacer a la vida sino exclusivamente a la existencia".[10] Ahora bien, dado que este destino del *Volk* es una ofrenda que el cuerpo étnico se hace a sí mismo en las condiciones señaladas del "libre para la muerte", resulta que el sentido que Heidegger está dando a la muerte es netamente biopolítico, pero más concretamente:

---

[10] Gérard Granel, "La phénoménologie décapitée", Dominique Janicaud (ed.), *L´intentionalité en question entre phénomélogie et recherches cognitives,* J. Vrin, París, 1995, pp. 347-353.

inmunológico. La muerte del *Dasein* en aras del *Volk-Rasse* es lo que sella la existencia auténtica como si fuera, precisamente, un "cordón sanitario" que cuida la salud del pueblo y entroniza en el poder a lo sagrado contra lo demoniaco. Heidegger está compartiendo con la filosofía del nazismo el final de la filosofía en el entendido de que la nueva tarea del pensar consiste en la destrucción del valor de las personas y los cuerpos en sí mismos. Y de ahí que en las conferencias de Bremen de 1949 Heidegger pudiera poner en duda la muerte de los judíos y otras existencias inauténticas en los hornos crematorios; pero no porque pusiera en duda la existencia de los campos de la muerte, sino porque dudaba de que una existencia inauténtica pudiera "morir" en el sentido de la verdad del ser. Es lo que Emmanuel Faye denomina como "negacionismo ontológico" del holocausto (E. Faye, *op. cit.:* p. 500).

Llegados a este punto tan crítico acude en nuestra ayuda el fenomenólogo Emmanuel Lévinas, quien en el brillante análisis de 1934, *La filosofía del hitlerismo,* afirmó lo siguiente: "Desde entonces, toda estructura social que anuncia una liberación con respecto al cuerpo y que no lo compromete se vuelve sospechosa como una deslealtad, como una traición. Las formas de la sociedad moderna fundadas sobre el acuerdo de voluntades libres no parecerán sólo frágiles e inconsistentes, sino falsas y mentirosas. La asimilación de los espíritus pierde la grandeza del triunfo del espíritu sobre el cuerpo. Se vuelve obra de falsarios. Una sociedad de base consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que crearla!"[11] Se podrá decir más alto pero no mejor. Todos los cierres ontológicos que Heide-

---

[11] E. Lévinas, *La filosofía del hitlerismo,* 1a reimprensión, FCE, México, 2006, p. 17.

gger va llevando a cabo desde "la salud del pueblo" de 1910,[12] pasando por la "destrucción" de la historia de la ontología y de la filosofía moderna (yo, sujeto, individuo, espíritu, razón y persona) en la década de los veinte, su adhesión al nazismo, en fin, la *Carta sobre el humanismo* de 1946, son repeticiones de lo mismo. Esta repetición es la estructura del pensar heideggeriano o la verdad del ser, el suelo de la verdad de la existencia: el *Dasein-Volk-Stäat*. La esencia de la verdad del ser no es otra cosa, pues, que la *Sorge* o cuidado de ese destino común. Esta verdad se comparte humanamente tanto como la muerte. Después de la guerra, ya conocido el genocidio nazi, Heidegger siguió reivindicándose como "pastor del ser". A nuestro juicio, la *Carta sobre el humanismo* conlleva una carga programática que interpretó como una victoria final, algo que aún tiene que acontecer y, por lo tanto, que la Segunda Guerra Mundial sólo habría sido un aperitivo en el combate por el ser. Afirmó Heidegger: "La primera ley del pensar *(Denken)* es la conveniencia del decir del ser en cuanto destino de la verdad, y no las leyes de la lógica, que sólo se pueden convertir en reglas a partir de *la ley del ser*".[13]

El único mal, habíamos señalado con anterioridad, es ir contra la ley del ser. Es decir, el único bien y la única salud y lo que aún puede salvar a Europa y a Occidente es el racismo. Hay que decirlo de forma clara: en esto consiste la preeminencia temporal (y cronológica) de la "ley del ser" ante la lógica y la ciencia. Esta ley es lo más sagrado porque, en el "claro", pone al hombre en contacto con la existencia; por lo tanto, el νομοζ, la ley, la norma, nada tiene que ver con los hombres

---

[12] Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo,* Muchnik, Barcelona, 1989, pp. 52-74.

[13] *Carta sobre el humanismo,* Alianza, Madrid, 2001, pp. 89-90. V. Klossterman, p. 55. Cursivas nuestras.

(ni con la πολιζ) sino con "la prescripción escondida en el destino del ser" (*ibid.:* pp. 85 y 53). Sin olvidarnos de que el cierre ontológico de la existencia auténtica de los "pueblos históricos" implica lo que denominaremos como cierre lingüístico del ser. Esta tesis de la entrevista póstuma en *Der Spiegel* (hecha en 1966 y publicada en 1976) no es, como se cree, un mero provincianismo propio del último gran pensador agrícola, porque la afirmación de que sólo se puede pensar en alemán quiere decir, ontológicamente, que el mundo, la vida, el hombre única y exclusivamente se percibe, se constituye, como vida alemana.

Pero he de volver a Lévinas. En el postescriptum que hace a su artículo fechado en 1990 para su traducción inglesa, el fenomenólogo francés señaló el "mal elemental" de la filosofía del hitlerismo en relación a "*Ser y tiempo* u ontología *del Ser*, cuidadoso de ser –del Ser *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*, según la expresión heideggeriana" (E. Lévinas, *op. cit.:* p. 23). Posiblemente porque lo daba por entendido entre filósofos, Lévinas no tenía necesidad de dar la cita: se trata del capítulo 9 de *Ser y tiempo*. Ahí está la común raíz ahora conocida entre la filosofía del nazismo que condujo al holocausto y la ontología del *Zu-sein*, del "tener-que-ser" en el marco conceptual de la diferencia ontológica que Heidegger hizo, como hemos indicado antes, entre "existencia auténtica" o *Existenz* y "existencia inauténtica" o *Vorhandenheit*, en latín *existentia*.

## ¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?

Este punto y con esa formulación era necesario para la exégesis crítica del pensamiento de Heidegger, porque no pocos exegetas han creído ver en el *Nietzsche* de Heidegger las profundas razones de su antinazismo.

Para el semestre de invierno de 1941-1942 preparó Heidegger un curso titulado La metafísica de Nietzsche que, a causa de la guerra, no se pudo dar. Pertenece al volumen 50 de la *Gesamtausgabe* y no se publicó hasta 1961 con el titulo de *Nietzsche*. Pues bien, el capítulo cuarto de este *Nietzsche Metaphysik* lleva por título "Der Übermensch", y de ahí voy a copiar el siguiente pasaje.

> Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder *para el dominio sobre la tierra*. Las condiciones de este dominio, es decir, todos los valores, son puestos y llevados a efecto por medio de una completa "maquinalización" de las cosas y por medio de la selección del hombre [...] Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución *[Prinzip]* de una selección racial *[Rassenzüchtung],* es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la *noción* de raza que se sabe como tal. Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza no tiene un sentido biologista sino metafísico.[14]

La última frase del texto que está en negritas es un añadido del propio Heidegger para la edición del *Nietzsche* de 1961. Este descubrimiento en torno a *La metafísica de Nietzsche* –cuya pista debo a Emmanuel Faye– viene a confirmar que, al menos para el propio Heidegger, sí existe una relación filosó-

---

[14] Heidegger, "La metafísica de Nietzsche", *Nietzsche, II,* Destino, Barcelona, 2000, pp. 249 y 250. *GA*, 50; 55-57.

fica entre la selección racial del hombre y *Ser y tiempo*. Pero la prueba indiscutible la encontré en la *Einleitung* [Introducción] de *La metafísica de Nietzsche* en donde afirmó:

> El intento siguiente *sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica* de *Ser y tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese acontecimiento único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le ha rehusado al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar" (Heidegger, "La metafísica de Nietzsche", *Nietzsche, II*, p. 211. GA 50, 6, itálicas nuestras).

Esta conexión hecha por Heidegger entre *Ser y tiempo* y la selección racial del hombre confirma nuestra tesis principal: la ontología heideggeriana no es ajena a la biopolítica del nazismo. En otras palabras, la obra fundamental de Heidegger supo interpretar a la perfección el espíritu del βιοζ de una Alemania resuelta al cuidado de la raza. Lo de menos para nosotros son las sutilezas retóricas introducidas en 1961 porque el holocausto funcionó igualmente de bien ya desde la consideración "biologista" de la voluntad de poder de Alfred Baeumler (colega y camarada de Heidegger) como de la consideración ontológica del Nietzsche de *Ser y tiempo* o la "espiritualidad" de la selección racial como "acción metafísica" de Rosenberg. Sea como se quiera interpretar la lectura heideggeriana de *La voluntad de poder* (la edición que manejó, por cierto, es la que hizo la hermana nazi de Nietzsche), lo importante, para nosotros, sigue siendo la relación de continuidad que estamos seña-

lando entre los §77, 74, 9, 6 y 52 de *Ser y tiempo* (el orden de lectura sí es importante) y la necesidad de que haya una selección racial del hombre tal y como escribió en plena guerra. La cuestión filosófico-política es esta: ¿qué relación tenemos entre los certificados de nacimiento de las categorías fundamentales de la filosofía greco-germánica y la necesidad metafísica del racismo? Llevamos algunos años intentando dar a conocer un problema (en el supuesto filosófico de que el racismo aún siga siendo un problema filosófico) que está dentro, no fuera, del pensar heideggeriano. Esta es la razón, la única razón, a pesar del silencio o del desprecio, que me ha llevado a dedicar buena parte de mi vida como investigador y docente a la tarea de denunciar intelectualmente los errores de interpretación que hicieron posible encumbrar a este filósofo como ¡la voz de tiempos sombríos! Pero todos nosotros, yo el primero, estamos siempre, siempre, a la altura de la equivocación. Lo inaceptable es que aún hoy día se quiera seguir transitando por estos caminos sin advertir, como mínimo, a nuestros estudiantes y lectores en general que el pensamiento heideggeriano *también* (como lo afirma Mauricio Beuchot en su Prólogo) estuvo a favor del racismo. No, es cierto, Heidegger no habla de la lucha de razas sino del cuidado de la raza, en singular. No es racista porque sea evolucionista y su marco teórico fuera la liberal lucha entre las razas propia de la biología liberal cuya justicia depende de una ley natural. El racismo heideggeriano es posevolucionista y debe inscribirse en lo que Foucault denominó como "racismo de Estado".[15] A diferencia del discurso de la lucha de razas, en plural, el nazismo como movimiento moderno contrarrevolucionario hizo del *Reich* el "protector" (o pastor) de la pureza de sangre. Para ello tiene que des-

---

[15] Michel Foucault, *Defender la sociedad,* FCE, México, 2001, p. 81.

truir toda posible conexión entre la biología y el azar –último reducto moderno de la incierta subjetividad de la persona e incluso de la τιχη (suerte, vulnerabilidad, contingencia) que Aristóteles señalaba como esencia de la naturaleza del ser humano. Es contra esta posible "fuga" del cuerpo étnico por lo que el *Reich* no sólo toma el lugar de Dios sino, también, el del alma. El cierre está sellado a la perfección de la hermenéutica de la finitud de la facticidad histórica del Dasein.[16] Y por esta razón ontológica (no biológica) el estado asume como tarea revolucionaria "institucionalizar" la creación y preservación –o *Sorge*– de la raza germánica como *Existenz:* como única existencia posible. Podemos decir con Foucault que el monismo existencialista de Heidegger era el fundamento ontológico de una sociedad alemana (y mundial) que hubiera sido "biológicamente monista" (M. Foucault, *op. cit.:* p. 80).

## Contra el final de la filosofía

Nuestras conclusiones:

*1.* La tarea hermenéutica como "destrucción" que aparece en el *Informe Natorp* de 1922 ya vinculaba esta tarea con el arquetipo del βιοζ cuyo marco teórico jamás fue el de la "vida humana", sino el de la finitud histórica del *Dasein*. Esta destrucción que lleva a cabo la "lógica radical del origen" (*Ursprung* y *Herkunft:* origen y procedencia) se trans-

[16] La novela de Thomas Mann, *Dk. Faustus,* podemos releerla ahora a la luz tanto del paradigma inmunitario de Esposito como cierre ontológico-musical de aquella idea que perseguía Adrián Leverkühn como música pura de una sinfonía totalmente perfecta en la que no cupiera la posibilidad de la fuga, ya que todas las notas, "amas y esclavas", encajaban a la perfección.

forma en *Ser y tiempo* en "La tarea de una destrucción de la historia de la ontología" (cap. 6). Lo que Heidegger destruye es el *continuum* de la vida y de la muerte al encerrar la vida en la historicidad de los pueblos históricos. Roberto Esposito no ha reparado en que es, precisamente, esta destrucción o cierre ontológico de la vida humana lo que le acerca a la tanatopolítica del nazismo.

*2.* Debido al cierre ontológico en el que culminan aquellas dos tareas, una sola en realidad, y en diálogo con Emmanuel Faye, el negacionismo ontológico de la muerte de Iván Ilych se nos convierte en el antecedente principal del negacionismo ontológico del holocausto. Mucho más decisiva, filosófica y políticamente, que la antinomia de la biopolítica nazi: a más muerte más vida, la categoría racista de carácter metafísico existencial: muerte inauténtica, muerte que no acontece porque tampoco pueden nacer a la existencia, es la verdadera antinomia que el pensar *(Denken)* opone a todas las categorías modernas de la filosofía política.

*3.* A excepción de José Ortega y Gasset nadie había identificado la hermenéutica heideggeriana con la tarea de un ventrílocuo. Pero ahora hay que dar un paso más. El cierre ontológico no se explica al margen del cierre lingüístico entendido éste no ya en el sentido de la entrevista póstuma en *Der Spiegel* (los franceses no se arreglan con su lengua y cuando intentan pensar lo hacen en alemán), sino en el del racismo existencial-lingüístico del capítulo 6 de *Ser y tiempo,* en donde se exige que las categorías fundamentales del pensar filosófico comparezcan no ante el tribunal de la razón pura sino ante el de los "certificados de nacimiento".

*4.* La "interpretación" que se lleva a cabo del *Übermensch* (el superhombre) de Nietzsche en *La metafísica de*

*Nietzsche* (1941/42) –y en relación directa a la "necesidad metafísica de la selección racial del hombre"– dependía, según el propio Heidegger, de "la experiencia básica de *Ser y tiempo*". Nos parece muy extraño que hasta ahora los especialistas heideggerianos no hayan señalado esta autoconexión entre *Ser y tiempo* y el racismo espiritual o metafísico.

5. El enigma de la genealogía de "el claro de bosque" *(Lichtung)* de la *Carta sobre el humanismo* ha quedado, a nuestro entender, resuelto gracias a la lectura heideggeriana que hemos llevado a cabo del libro de Werner Sombart, *Los judíos y la vida económica* (1911). Contra las abstracciones filosóficas y humanistas de los pueblos del desierto, pueblos nómadas sin suelo, sin amor a la patria de origen, hay que recuperar el pasado nórdico-germánico cuya "verdad" no era otra cosa que ese trozo de suelo arrancado a la selva nórdico-germánica. O desierto o Germania: la tarea del pensar para la Europa del poshumanismo.

Y para futuros investigadores, que irán mucho más lejos que nosotros, una invitación a la reactivación permanentemente infinita, plural e incierta de la filosofía contra el imperativo fascista del final de la filosofía.

## Addenda bibliográfica

SOMBART, WERNER. *Die Juden und das Wirtschaftleben*. Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, p. 417.

# MALDITO SPINOZA: EL ATAQUE DE CARL SCHMITT AL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*[*]

*Lucía Fernández-Flórez*

> ... nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce...
>
> BARUCH DE SPINOZA,
> *Tratado teológico-político* (1670)

El debate entre la filosofía política y la teología política goza, en los últimos tiempos, de buena salud, si bien se trata de una salud un tanto convulsa para el organismo sociopolítico. Esto se debe no sólo a la irrupción de políticas religiosas de inspiración más o menos teocrática, que desde luego ponen en entredicho el principio liberal de separación entre Iglesia y Estado, sino a la recuperación de un debate de carácter marcadamente filosófico que se inició hace décadas en torno a la cuestión tan controvertida de la filosofía política moderna y de la querella filosófica y política contra la modernidad. Esta última razón es la que nos interesa exponer, pues se encuentra en el corazón

---

* Artículo publicado en *Thémata, Revista de Filosofía,* núm. 43, 2010, pp. 175-200.

del asunto, más amplio, de la relación entre política y religión al menos en el ámbito occidental, y por lo tanto condiciona inevitablemente las relaciones políticas de Occidente con otras "civilizaciones", por utilizar la expresión de Huntington de reciente fortuna. El problema de la teología política y de su relación con la filosofía política moderna atraviesa, por consiguiente, el cuerpo político en lo que concierne a su legitimidad contemporánea, es decir, a las ideas que lo han conformado desde las revoluciones democráticas del siglo XVIII y que sostienen y apoyan tanto su ordenación legal como su aprobación social por la mayor parte de los ciudadanos, eso que desde siempre ha tenido que ver con la obediencia voluntaria y que tanto Spinoza como John Locke se atrevieron a llamar consentimiento a finales del siglo XVII.

Precisamente si tomamos en cuenta la reacción filosófica contra la modernidad política, tiene todavía interés el ataque que el filósofo político y teórico del derecho Carl Schmitt dirigió en 1938, durante los años de retiro espiritual tras su turbulento compromiso nazi, al filósofo Baruch (en latín, Benedictus) de Spinoza, que en pleno siglo XVII dejó de escribir sobre cuestiones exclusivamente metafísicas para escribir un *Tratado* teológico-político que escandalizó a toda Europa y que le valió inmediatamente el título de "ateo Spinoza". Si esto que escribió Spinoza en 1670, y que provocó el ataque posterior de Schmitt en 1938 (tres siglos más tarde), es todavía revelador en estos tiempos, es porque ese ataque concentra el núcleo del rechazo teológico-político a la filosofía moderna y a sus consecuencias políticas, unas consecuencias que transformaron el mundo y lo convirtieron en gran parte en lo que hoy es; o, al menos, esa es la postura que mantiene el propio Schmitt en su acusación a Spinoza, como veremos. Sin embargo, en primer lugar, tendremos que insistir en la necesidad de una distinción conceptual entre la filosofía

política y la teología política, puesto que este es el punto desde el que partimos con la finalidad de iluminar la querella antimoderna, particularmente en lo que concierne a Spinoza. Heinrich Meier señala, en su estudio sobre el problema teológico-político en Leo Strauss y en Carl Schmitt,[1] que la filosofía política deriva su método y sus propuestas de la pregunta por la buena vida en la ciudad que el filósofo comparte con otros hombres, mientras que la teología política extrae, a su vez, su verdad conceptual y su receta política de la fe en la Revelación. Ambas disciplinas mantienen, entonces, una antipatía inmediata, puesto que, en palabras de Meier, "la teología política comienza y termina con la fe en la revelación. Esto es así porque presupone la verdad de la revelación, que es una verdad de fe. Por ello no puede evitar ser enemiga de la falta de fe desde el primer momento" (Meier, 1998: 66).

En efecto, según nos confirma Meier, la teología política es enemiga de la falta de fe, lo que equivale a decir que lo es de la modernidad filosófico-política, con su desafiante explosión de poder humano (encarnado en la técnica y la teoría del Estado) y de afirmación de las propias fuerzas que describió Hans Blumenberg en su obra *La legitimidad de la modernidad*. Desde este punto de vista, la teología política opone la fe a la falta de ella, situando ambas posiciones en una relación ontológico-existencial de ser frente a no-ser que es, como explicó Schmitt en *El concepto de lo político,* hostil; pero tam-

---

[1] Meier ha desarrollado estas ideas en tres libros: *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue, Leo Strauss and the Theologico-Political Problem,* y *The Lesson of Carl Schmitt*. Los dos últimos se han utilizado en este trabajo. Sobre Leo Strauss, es interesante también acudir al libro de Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer*. Strauss afirmaba que "nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo o, para el caso, un tercero que está más allá del conflicto entre filosofía y teología" en su ensayo "Progressor return?" (Hilb, 2005: 52).

bién donde el ser siempre actúa frente a su falta, no sólo como origen cargado de significado sino como articulación ahora oscurecida; en este sentido puede entenderse la irónica frase de Martin Heidegger sobre cómo "la publicidad *(die Öffentlichkeit)* oscurece todas las cosas" (Heidegger, 2003: 152) que tanto le gustaba a Hannah Arendt (Arendt, 2001: 11) porque describía la modernidad. Blumenberg, en concreto, disputa la ilegitimidad de la modernidad que se contiene en el teorema de la secularización, defendido por Max Weber y por el propio Schmitt, que se consideraba a sí mismo una especie de heredero de Weber. Para Schmitt, los conceptos políticos modernos no son otra cosa que conceptos teológicos secularizados (Schmitt, 2005: 36)[2] que, por ello, no son nuevos (en el sentido literal del Neuzeit) sino que responden a una articulación del ámbito del poder secular que oculta su origen teológico, con vistas a que el poder secular se funde en sí mismo, sin recurrir a ningún poder transcendente o divino.

Tal y como explica Blumenberg, sin embargo, esta tesis teológico-política enarbolada explícitamente por Schmitt representa un ataque a la legitimidad moderna, precisamente por lo que tiene de impugnación: sólo al hablarse de la secularización de algo que es originariamente otra cosa puede sostenerse su contradicción interna –pues lo moderno no podría, en ningún caso, comprenderse a sí mismo como teológico– y puede proponerse, entonces, el retorno a lo previo, a lo originario (Blumenberg, 1999: 4-5). Este proyecto teológico-político debe atribuirse no sólo a Schmitt, también al propio Heidegger y a sus alumnos Löwith y Arendt,[3] e incluso al mis-

---

[2] En García Alonso (2008: 201) se explican los aspectos *genético* y *sistemático* de la tesis schmittiana de la secularización.

[3] La obra de Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger,* ahonda precisamente en esta cuestión de la paternidad ideológica de Heidegger respecto de sus dis-

mísimo Weber. En cualquier caso, la secularización sería un concepto vacío que serviría al objetivo ideológico de invalidar el proceso de independencia de la razón respecto de la fe, es decir, que serviría a un interés antirracionalista destinado a recuperar la dependencia de la razón respecto de la autoridad divina (*ibid.:* 24-25),[4] particularmente la eclesiástica; obstaculizando, como es evidente además, la salida de la minoría de edad culpable de la que habló Kant en su texto sobre la Ilustración (Kant, 1978: 25).

Esta es la tesis de Blumenberg contra la teología política, pero ¿cuál es el papel de Baruch de Spinoza en todo esto, y por qué hemos de concederle un estatuto especial en la filosofía política moderna? Aquí se tratará, entonces, de distinguir la modernidad de Spinoza en lo que se refiere a la filosofía política, según la distinción que ya hemos mencionado, pero también de averiguar la razón de su escandalosa teología política: no podemos olvidar que el filósofo interrumpe la redacción de la *Ética* (escrita "según el orden geométrico") y se lanza a publicar un tratado al que denomina teológico-político, que habrá de resultar escandaloso tanto para los teólogos como para los políticos de su tiempo, y al parecer también para los que vendrían más tarde.

Tanto Thomas Hobbes como Baruch de Spinoza representan, en el siglo XVII que hereda las luchas religiosas del XVI en Europa, un desafío a la filosofía política antigua, a la que acusan de especulativa y de idealista respecto de la realidad natural de los seres humanos. Así, Hobbes se sirve de la naturaleza humana para crear un hombre artificial –el Estado–

---

cípulos, entre los que distingue especialmente a Arendt, Lówith, Marcuse y Jonas.

[4] También en Rivera (2007: 69-79) se insiste en que la cuestión de la legitimidad sólo es relevante cuando es *disputada*.

mientras que Spinoza, algunos años más tarde, denuncia el idealismo de los filósofos antiguos, y su desprecio de la naturaleza humana que conocemos por la experiencia, al afirmar rotundamente que "nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella" (Spinoza, 1996: 171); algo parecido afirma el propio Hobbes en *Leviatán* cuando, al hablar de la competición entre los hombres en el estado natural, dice que "ninguno de nosotros acusa [...] a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe" (Hobbes, 1979: 226), es decir, un Estado que regula la convivencia humana y que convierte el pecado en un crimen. En consecuencia, ambos filósofos nuevos insisten en desligarse de los antiguos al estudiar al hombre como una parte de la naturaleza, pero también en relacionar ese nuevo naturalismo con la organización política en el naciente Estado. El deseo de ruptura con la filosofía anterior es evidente, aunque pueda partir de una concepción equivocada: si bien Hobbes y Spinoza dirigen sus invectivas contra Platón y Aristóteles, en verdad su rebelión es contra su autoridad dogmática en la filosofía cristiana. Así, Hobbes defiende el uso de la razón precisamente contra aquellos que "obtienen su instrucción de la autoridad de los libros, y no de su propia meditación" (*ibid.:* 144), del mismo modo que Spinoza anuncia, en la *Ética,* que hablará de "los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos" (Spinoza, 1996: 172), siguiendo el método geométrico de la ciencia. En resumen, ambos filósofos creen estar haciendo ciencia, y la hacen distinguiéndola, a su vez, de los absurdos de los filósofos.

Esta aspiración a la ciencia de Hobbes y Spinoza tiene su correlato, como ya hemos dicho, en la aspiración a dar lugar a una ciencia del Estado y a una ciencia política que se apo-

yen en su conocimiento científico de la naturaleza humana. Esto es lo más importante, o lo que aquí más nos interesa, pues Hobbes y Spinoza son filósofos de lo político, tal vez los más significativos de su época; y, sin duda, su importancia ha sido destacada por los filósofos posteriores, en particular por Carl Schmitt en su obra sobre el *Leviatán* y la doctrina del Estado de Thomas Hobbes (1938), donde el nombre de Spinoza oportunamente se silencia en el título, no así en el texto. Para comprender la relevancia filosófico-política de Hobbes y Spinoza en la modernidad, no sólo debemos aproximarnos a la reflexión que hizo Schmitt sobre el Estado moderno en uno y en otro filósofo, aspirantes a científicos; debemos, ante todo, cuestionar la teoría del Estado que cada uno maneja a partir de su concepción de la naturaleza humana, y relacionarla con su teoría de la religión, puesto que ambos filósofos existen en una circunstancia política condicionada por las guerras religiosas –Hobbes en Inglaterra, Spinoza en Holanda– que ha provocado la Reforma protestante a partir del siglo XVI. Como es natural, su existencia influye de manera clara en su filosofía política y en su tratamiento de la religión; pero además esa condición existencial, política y religiosa, será subrayada de modo harto significativo por el Schmitt que escribe contra la modernidad del "judío Spinoza" en 1938.

Ya hemos mencionado que Hobbes procede a partir de la naturaleza humana en la construcción del Estado. Dos pasiones típica y generalmente humanas –el miedo a la muerte violenta (y a sus sucedáneos: robo, asalto, expropiación) y el ansia de poder y de gloria– nos dirigen hacia el Estado cuando hacemos uso de nuestra razón calculadora (Hobbes, 1979: 149, 227). La misión del Estado consiste, entonces, en pacificar la sociedad natural de los hombres, en la que cada individuo hace uso de su derecho natural a la defensa y al ataque. Sin embargo, aunque Hobbes hable de un pacto que los hombres mantienen

entre sí y por el cual renuncian a su derecho natural en favor del Estado, lo cierto es que el pacto es algo que históricamente ya se ha producido y que ha de ser legitimado, fundado en razones comprensibles para cualquier individuo, que supriman, a su vez, otros motivos, en especial los religiosos; y esto porque dicha motivación religiosa amenaza –en los siglos XVI y XVII– con destruir la asociación política. El papel de la razón humana natural, en este caso, consiste por eso en comprender la naturaleza humana y en ayudar, mediante la comprensión y el cálculo, a consolidar el Estado y a fomentar la obediencia. Esta es la explicación de que, en *Leviatán,* se hable de dos estados naturales del ser humano, en oposición a su asociación bajo el poder del Estado: por un lado, el estado natural prepolítico, del que el propio Hobbes afirma que "nunca fue generalmente así, en todo el mundo" (*ibid:* 226); y por otro lado, el estado político que se está disolviendo o que degenera de nuevo en naturaleza, lo que corresponde a la situación de una guerra civil.[5] Es, por lo tanto, evidente que lo que interesa de verdad a Hobbes es la posibilidad de que los hombres apelen a su poder natural de resistencia para rebelarse contra el Estado, originando de ese modo una guerra civil.

Esto último es lo que en algunos casos se denomina la "guerra subversiva" (Rivera, 2007: 181), que retoma el estado humano natural porque las fuerzas entre los hombres vuelven a igualarse. Como afirma Antonio Rivera sobre Hobbes, hay que tener en cuenta el "contexto polémico" (*ibid.:* 180) en que tiene lugar la reflexión de Hobbes sobre el poder del Estado y la amenaza de la guerra subversiva, que, según hemos visto,

---

[5] La cita completa dice: "Qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por *la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico*" (p. 226). Cursivas mías.

pende sobre la reflexión hobbesiana de manera mucho más real debido a las circunstancias de la Inglaterra de la época, marcadas por las sucesivas rebeliones de sectas con intereses mezclados de religión y política.[6] La cuestión, para Hobbes, consiste en invalidar o en neutralizar esta amenaza, a la que Foucault se refirió en términos estratégicos más que en términos polémicos puesto que no se trataba de "un contenido del discurso que hay que refutar" sino de "una determinada estrategia teórica y política que Hobbes, precisamente, quería eliminar y hacer imposible" (Foucault, 2003: 86), a saber, la subversión contra todo tipo de dominación política de unos hombres sobre otros. Con dicho objetivo estratégico de neutralización en mente, Hobbes habla de una ley de naturaleza que ata a los hombres en su búsqueda racional de la paz, que les ayuda, por un lado, a comprender su naturaleza igualitaria y competitiva y que, por otro, les obliga a comprometerse

> por la paz, en la medida en que espere[n] obtenerla, y que cuando no puede[n] obtenerla, puede[n] entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla, la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todos los medios que podamos (Hobbes, 1979: 228-29).

La estrategia prioritaria consiste en buscar racionalmente la paz, pero esto, a su vez, implica que cada individuo ceda sus derechos naturales al Estado. Por consiguiente, no son los hombres los que acuerdan la paz entre ellos, con objeto de formar

---

[6] Una exposición esclarecedora de las ideas radicales que influyeron en la Revolución inglesa se encuentra en el libro del historiador Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*.

una sociedad, sino que se comprometen a someterse al poder del Estado, que es su creación, pero que en todo caso les transciende.

Debemos recordar que el individuo natural descrito por Hobbes vive "una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta" (Hobbes, 1979: 225). Strauss resumió esta famosa descripción de Hobbes de la siguiente manera: "Los fundadores de la civilización no son héroes [...] sino pobres diablos desnudos y temblorosos" (Hilb, 2005: 171). De este modo, la única esperanza de progreso personal –y colectivo– se encuentra en la pacificación fomentada por el Estado. Sin embargo, el Estado es también un gran hombre, una persona artificial que sobrepasa el poder de cada individuo por completo. Schmitt dirá que es la máquina de las máquinas, el primer gran invento de la era técnica del hombre (Schmitt, 1997: 89). En este sentido, el Estado se caracteriza porque su poder es obra de los hombres, pero simultáneamente sobrehumano; esto da lugar al concepto de soberanía. De nuevo en palabras de Foucault, "la voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la soberanía" (Foucault, 2003: 84), puesto que ésta no consiste solamente en ceder el derecho natural individual sino en transferirlo a otra persona (Hobbes, 1979: 231-32), el soberano, que deja de ser un individuo entre los otros para convertirse en un gigante que representa al Estado. De este modo, en la teoría de Hobbes, el Estado se identifica con la soberanía, con el hecho histórico-natural de un poder absoluto, sobrehumano, que ya no le pertenece a los hombres que conviven en la ciudad sino que les supera en todo y que les organiza siempre para la vida, lo que equivale a decir: para la paz. La política que sirve para fundar el Estado, que es una política que hacen los individuos cuando compiten y también cuando pactan transferir su poder, se transforma así en el ejercicio de la soberanía, una emanación del poder humano que sustituye a Dios; sin embargo, susti-

tuye también a los hombres, que se despojan así de su libertad natural.

Podemos preguntarnos ahora por la relación que mantiene la soberanía con las guerras religiosas que, para empezar, han originado todo el movimiento filosófico-político (Foucault diría estratégico) de Hobbes. Aquí encontraremos la clave de la innovación de Spinoza en el *Tratado teológico-político,* además del motivo fundamental del ambiguo ataque de Schmitt en el siglo XX. En este sentido, Hobbes habla en *Leviatán* de fundar una república, así como de fundar una república cristiana (en la tercera parte de la obra). ¿Cuál es el vínculo entre la república de la segunda parte de *Leviatán,* que extrae sus conclusiones de la ciencia "del hombre" en la primera parte de la obra, y la república cristiana con la que Hobbes continúa su disquisición sobre la gran máquina estatal? Lo cierto es que la religión ha sido definida y entresacada de las relaciones naturales que mantienen los hombres; en particular, en el capítulo XI, Hobbes afirma que "los hombres han creado en el mundo innumerables tipos de dioses. Y este miedo a las cosas invisibles es la semilla natural de aquello que cada uno llama en sí mismo religión, o superstición en aquellos que adoran o temen de otro modo ese poder" (*ibid.:* 207).

Esto quiere decir que la religión es un producto natural de la fantasía humana, efecto a la vez de la ignorancia y de la curiosidad. Desde este punto de vista, resulta inevitable que haya muchas religiones en el estado de naturaleza en que viven los hombres, de modo que es natural que los innumerables dioses se opongan entre sí. La existencia de muchos dioses es sólo una consecuencia obvia de la guerra de todos contra todos que mantienen los individuos naturales, o bien en ese supuesto estado natural prepolítico o bien en una situación de inminente guerra civil.

Por consiguiente, el Estado tiene la función de acabar con la competencia individual entre los dioses, entre las religiones.

Sin embargo, esto no se consigue sólo mediante la negación de la naturaleza humana, ignorante y curiosa, puesto que sabemos que el Estado procede de ella y la organiza para la vida. En términos positivos, el Estado tiene que fundar un orden común, donde los hombres no sólo se comprometan a la búsqueda racional de la paz sino también a reprimir, e incluso ceder, su entusiasmo religioso; esta y no otra es la fundación de la tolerancia propuesta, algunos años más tarde, por John Locke en la *Carta sobre la tolerancia,* cuando se habla de ponerle freno a los "fanáticos enardecidos" (Locke, 2005: 4) que son capaces de perseguir, torturar y matar a los infieles o a los creyentes de otra religión. No obstante, esto significa, todavía en Hobbes, que el Estado tiene la función de legislar y de ordenar la vida religiosa de sus súbditos, y que, por ello, no puede admitir que ningún Dios esté por encima del soberano; ni tampoco que haya una religión universal que convoque unánimemente a todos los hombres en el cumplimiento de la Ley de Dios, como persigue de hecho la Iglesia católica así como sus hijas rebeldes de la Reforma protestante, todas ellas deudoras del principio cristiano de la evangelización. Este es el trasfondo de la disputa entre las Iglesias, cuyas misiones evangelizadoras de la humanidad no excluyen sino que exigen una dimensión pública y, en conclusión, una institución eclesiástica que, de una manera o de otra, medie entre los súbditos del Estado y los fieles de la Iglesia (García Alonso, 2008: 165 ss.).[7] Esta actividad evangelizadora y mediadora es, precisamente, lo que el Estado de Hobbes no puede asumir en absoluto.

Los hombres no deben servir a Dios, sino que deben servirse de sí mismos en el Estado; desde esta perspectiva, Dios

---

[7] En esta obra de Marta García Alonso se encuentra una exposición excelente de la actividad de Calvino como reformador en Ginebra, distinguiéndola tanto de la política eclesiástica católica como de la luterana.

es sólo un símbolo que usa el Estado en su beneficio, es decir, en beneficio de la organización de toda esa materia humana. ¿Cuál es, entonces, el sentido de la república cristiana de Hobbes? Nada más y nada menos que el de un Estado que es a la vez una Iglesia: "llamada república porque está formada por hombres unidos en una persona, su soberano, e Iglesia porque está formada por hombres cristianos, unidos bajo un soberano cristiano" (Hobbes, 1979: 458). Se trata de un Estado cristiano, pero su cristianismo emana de la soberanía y responde a un criterio de uniformización social y religiosa; además, se sujeta a las leyes de la república: el Estado es justo porque dicta las leyes, no porque sea cristiano y se pliegue a la Ley revelada por Dios en la Escritura. No cabe justicia más allá de la propia existencia del Estado. Justas son, explica Hobbes, sólo las leyes de la república (*ibid.:* 347).[8] Este cristianismo del Estado pierde, por lo tanto, la cualidad evangélica y reguladora que es propia del cristianismo, así como de cualquier otra religión universal; pierde también el carácter de subordinación que cada individuo manifiesta en su relación con Dios, se admita o no una institución mediadora como la Iglesia: no sólo porque ésta no tiene el poder de castigar al fiel –excepto si la Iglesia es el Estado, como ya se ha mencionado arriba– sino porque tampoco el fiel tiene derecho a escuchar la voz de la conciencia, si ésta le impele a actuar en contra de las leyes estatales.

En realidad, el Estado es el instrumento con el que los hombres se gobiernan a sí mismos, aunque con él produz-

---

[8] Hobbes dice que "las leyes son las reglas de lo justo y lo injusto" y que "nadie puede hacer leyes sino la república, porque nuestro sometimiento es a la república exclusivamente". Además, en la Parte Primera, capítulo XV, Hobbes ha dejado claro que ser "naturalmente" justo consiste en cumplir el pacto cuando ya se ha producido, es decir: en obedecer al poder establecido cuando éste existe de hecho.

can un poder que les supera; puede que este poder tome de Dios su característica absoluta y sobrehumana (*ibid.:* 447),[9] pero le despoja en realidad de toda su capacidad legisladora, reveladora de la Ley. Además, ha dejado de ser inescrutable: el individuo no está legitimado a acudir ni a la Iglesia ni directamente a la Escritura (el libre examen protestante) en busca de respuestas y de órdenes, sólo al soberano, que dicta las leyes pero que se sitúa por encima de ellas (*ibid.:* 1979: 348). El Estado resulta aplastante para el súbdito, abominable incluso; pero en ningún momento le parece inescrutable, pues es el producto de su razón, de su cálculo, y si se para a pensar en ello descubrirá que el poder absoluto del Estado le beneficia, pues asegura "para siempre el camino de su deseo futuro" (*ibid.:* 199). Aunque el elemento extralegal de su poder le asemeja a Dios –ese elemento que Schmitt considerará "decisionista" (Schmitt, 2007: 54)–,[10] no se trata de Él sino del Estado, una obra calculada por los hombres que puede, en efecto, ser destruida a manos de éstos.

Desde la teología política, se le concede una enorme importancia a la cuestión de la voluntad inescrutable de Dios, y a su negación o a su "neutralización" moderna. En este sentido, la clave del argumento moderno reside en el examen de la profecía y de los milagros llevado a cabo por Hobbes, que luego renovará Spinoza en el *Tratado teológico-político.* La opinión de Hobbes al respecto tiene que ver con que los profetas hacen milagros sobre la base de la religión establecida y tradicional (Hobbes, 1979: 444); la insistencia en este segundo punto quiere decir que, si admitimos la posibilidad de la crítica racional de la Escritura, el propio Dios nos advierte

---

[9] La cita es la siguiente: "Dios es ciertamente el soberano de soberanos".

[10] En concreto, Schmitt dice que "la decisión [...] ha nacido de la nada".

"contra el peligro de los milagros" y los "falsos profetas" (*ibid.:* 445). Una vez más, el punto axial del argumento se centra en la cualidad epistemológica y política de la creencia en el milagro: como en la actualidad se hace difícil reconocer un verdadero milagro –un prodigio o un hecho extraordinario mediante el cual Dios habla o se revela a los hombres– debemos plegarnos a la Sagrada Escritura y a los milagros mediante los cuales Dios se reveló a los profetas (*ibid.:* 446). Sin embargo, esto plantea un nuevo problema, que aparece con toda su fuerza en los capítulos XXXIII a XXXVII de la tercera parte de *Leviatán:* nada nos asegura que algo haya sido un milagro, excepto la creencia en que lo fue, es decir, en la palabra de los profetas (capítulo XXXIII), que es algo que sólo le corresponde al creyente, al fiel; en todo aquello que la razón humana natural puede interpretar como parte de la ley natural, la autoridad es evidentemente racional y no precisa de la revelación (capítulo XXXIII); por el contrario, en aquello que concierne a lo sobrenatural, como "una misma cosa puede ser un milagro para uno y no para otro" (*ibid.:* 499) y es mucha "la ignorancia y capacidad de error de todos los hombres en general" (*ibid.:* 504), sólo puede aceptarse como milagro aquello que es legislado por el Estado (capítulo XXXVII). La conclusión de Hobbes, en este aspecto, es demoledora: milagroso es aquello que el soberano quiere, por lo que la potencia revolucionaria de la religión es desactivada en favor de la constitución del Estado.

Este resorte absolutista, pero también legalista[11] –que Hobbes se sacó de la manga contra la guerra civil religiosa–, impresionó a Carl Schmitt por su crudeza y por su brillantez: "Más que crear al nuevo Dios, lo invoca" (Schmitt, 1997: 78).

---

[11] En este punto, se abre la controversia sobre la doble vertiente política a la que da nacimiento Hobbes: absolutismo, por un lado, y liberalismo normativista por el otro.

No obstante, en el argumento de Hobbes en favor del Estado se contenía, según Schmitt, el germen que acabaría destruyendo a Leviatán: de nuevo la guerra civil. En efecto, la potencia revolucionaria de la creencia es desactivada por Hobbes mediante la obediencia que el súbdito le debe al soberano si lo que desea –y es indudable que lo desea– es conservar su vida y estimular su deseo futuro. Pero Hobbes deja abierta una puerta a la libertad del súbdito cuando no sólo afirma que mi soberano puede "obligarme a obedecer" de obra y de palabra, pero "no a pensar de forma diferente a aquella a que mi razón me conduce" (Hobbes, 1979: 443); para colmo, al final del capítulo XXXVII de *Leviatán,* Hobbes distingue entre razón pública y razón privada, aduciendo sobre esta última que "el pensar es libre" (*ibid.:* 506). Esta es la puerta que, en opinión de Schmitt, se traduce en una grieta en el magnífico cuerpo de *Leviatán:* "es en este lugar, en el apogeo de la potencia del poder soberano que logra la unidad de religión y política, donde se muestra la fisura en la unidad, de otro modo tan cerrada e irresistible" (Schmitt, 1997: 109).

El Estado, ese gigante que demuestra un poder soberano, absoluto, sobre sus creadores, se abre así a la pura impotencia del individuo que razona en privado y que cree lo que quiere.

Hasta aquí nos hemos introducido en la filosofía de Hobbes, sobre todo en lo que concierne a la relación entre política y religión, precisamente como un preámbulo al *Tratado teológico-político* de Spinoza. Esto es así porque el propio Schmitt considera –siguiendo para ello a Leo Strauss, autor de *La crítica de la religión de Spinoza* (1930)– que el escritor del *Tratado teológico-político* depende en extremo del *Leviatán* de Hobbes (Schmitt, 1997: 49). Ahora bien, esto es cierto en un sentido indudable, y es que Spinoza aborda la lectura de *Leviatán* –apenas 20 años después– con un propósito científico y a la vez rompedor; es decir, sigue a Hobbes en lo que respecta a la fun-

dación del Estado sobre la base de la naturaleza humana, pero le discute todo lo demás, especialmente aquello que tiene que ver con la constitución de la república cristiana en la tercera parte de *Leviatán*. Veamos en qué consiste la ruptura de Spinoza respecto de Hobbes, eso sobre lo que "cayó la mirada del primer judío liberal" (*ibid.:* 111) y que constituirá, ya en el siglo XX, el núcleo del ataque de la teología política contra la teoría moderna del Estado. Todo hace pensar que el ataque que Schmitt dirige a Spinoza tiene que ver con la introducción de un germen liberal en el Estado, particularmente en relación con la religión pública –el cristianismo– defendida por Hobbes en 1650. Pero esto convertiría a Locke en alguien tan culpable como Spinoza, y el ataque, en efecto, se concentra en Spinoza y en su iniciativa de carácter judío y liberal.

Spinoza comienza el *Tratado teológico-político* afirmando la separación entre la filosofía y la teología, así como el derecho de la primera a interpretar la Sagrada Escritura. En su defensa de la filosofía frente a la teología y de la razón frente a la fe, Spinoza no sólo habla en favor de la independencia de la luz del entendimiento, que no puede ser esclava de la credulidad y los prejuicios (Spinoza, 2008: 67), sino que va más allá, como Hobbes: distingue entre la religión verdadera, accesible por la razón, y la superstición (*ibid.:* 63), que transforma a los hombres de racionales en brutos. Ahora bien, frente a Hobbes, su defensa del Estado no se limita a ser "decisionista" en el sentido anteriormente expuesto por Schmitt: el Estado no decide qué es un milagro para el súbdito, aunque le corresponda ser garante e intérprete no sólo "del derecho civil, sino también del religioso […] [con] el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío" (*ibid.:* 72). Hasta aquí, la soberanía estatal reproduce la fundada por Hobbes. La justicia sólo existe en el Estado y se identifica con sus leyes; pero además, y en este punto se separan los caminos de ambos filósofos,

siquiera aparentemente, el milagro es extirpado de la religión pública mantenida y erigida por el Estado, precisamente en nombre de la verdadera religión y de "la verdadera palabra de Dios" (*ibid.:* 70). Con esto podemos asumir que ese último vínculo que aún sostenía Hobbes con el cristianismo –la fe en "que Jesús es el Cristo" (Hobbes, 1979: 634)– aunque fuera con un propósito meramente instrumental, se disuelve cuando Spinoza decide explicar y comprender la religión.

En un primer momento, la teología política articulada por Spinoza se asemeja al primer proyecto de una religión de la razón, tan criticada más adelante por los liberales (Berlín, 2001: 73 ss.). Sin embargo, no debemos quedarnos con el tópico, esgrimido por una de las vertientes del liberalismo contemporáneo, que reduce la razón del siglo XVII a una cuestión de fe en la propia razón. El racionalismo de Spinoza, naturalista o idealista según su influencia posterior, ha de ser examinado por sí mismo y en cada detalle. En este sentido, el propio Spinoza no aspira a que todos los hombres sean racionales y comprendan la verdadera religión –para la que el estudio de la *Ética* resulta, en realidad, imprescindible: recordemos que comienza con las definiciones de Dios– sino a que aquellos que tienden a filosofar lo hagan en libertad (Spinoza, 2008: 73) en el Estado. Spinoza comprende que "es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo" (*ibid.:* 72); no se puede forzar a los hombres a la virtud, ni hacer de la filosofía una queja o un desprecio contra los hombres (Spinoza, 2007: 141).[12] No

[12] Spinoza se queja de los filósofos que "ríen, se quejan, reprochan y, los que quieren parecer mejores, hasta maldicen. Se imaginan, sin duda, que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho". Así comienza el *Tratado político,* la obra póstuma e inacabada de Spinoza.

obstante, aunque esto pudiera confundirse con un simple propósito de protección política de la filosofía –y este parece ser el propósito de la libertas *philosophandi*– lo cierto es que de fondo se está explicando filosófica y metafísicamente la política. En opinión de Leo Strauss, Spinoza intenta algo más allá de defender la superioridad de la filosofía frente a la teología, o de refutar la ortodoxia (teológica, principalmente la cristiana) sirviéndose de la razón; lo que intenta es comprenderlo y explicarlo todo, la naturaleza en general y la naturaleza humana, en particular la naturaleza política por la que los hombres viven juntos (Hilb, 2005: 301 ss.). Esto implica mucho más que un simple desmontaje de la teología y de sus pretensiones políticas; implica que la *Ética* debe leerse junto con el *Tratado teológico-político,* porque "la naturaleza de Dios es cognoscible" (*ibid.:* 302): *Deus sive natura.*

Por lo tanto, lo que hizo Spinoza cuando dejó de escribir la *Ética* para empezar el *Tratado teológico-político* fue mucho más revolucionario que apartar la metafísica para ponerse a hablar de política, internándose de repente, además, en la complicada situación holandesa de la época y tomando partido por Jan De Witt frente a la casa de Orange, apoyada por las sectas calvinistas. No hay un Spinoza ético que demuestra conocer a Dios y los afectos, separado de un Spinoza político que escribe contra los fanáticos de la religión, de cualquier religión violenta dominada por la ira y el odio. En efecto, el problema en el que se hunde Spinoza tiene una gravedad mayor: el "ateo Spinoza" es el filósofo que minuciosamente se empeña en demostrar que Dios no es inescrutable, que los milagros se deben a la comprensión inadecuada que los humanos tenemos de la naturaleza, y que ésta siempre se puede comprender mejor una vez que disponemos del método adecuado; que, para colmo, podemos comprendernos mejor a nosotros mismos, y organizarnos evidentemente mejor en el Estado. La primera parte del *Tra-*

*tado* es, como dice el título, teológica; la segunda aborda directamente el problema político. ¿Qué dice Spinoza que no haya dicho Hobbes? De nuevo en opinión de Strauss, el prudente Spinoza es también el osado Spinoza: consciente de que debe rendirle tributo a la religión simplemente por el hecho de que ésta mantiene su función social, se atreve a hablar de la verdadera piedad en un desafío claro al cristianismo (*ibid.:* 307). La república ya no puede ser cristiana; su poder, su verdadero poder, será democrático.

El primer capítulo está dedicado a la profecía o a la revelación: cogiendo el toro por los cuernos, Spinoza la define como "el conocimiento cierto de una cosa, revelada por Dios a los hombres"; sin embargo, el profeta no revela una cosa a todos ellos sino "a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas [de las cosas], que sólo pueden aceptarlas por simple fe" (Spinoza, 2008: 75). La simple fe es aquí una versión del conocimiento que los hombres poseemos de Dios; la fe es imaginación humana, conocimiento por medio de imágenes y palabras (*ibid.:* 83, 85), que entretiene y divierte a la mayor parte de los hombres; es lo que hoy en día llamaríamos literatura. Aunque no todos puedan alcanzar un conocimiento cierto de las cosas, lo cierto es que todos sí poseen una luz natural que les es común, y que el acceso a la verdad natural y divina se obtiene tanto por la vía de la imaginación como por la del entendimiento. No se trata de despreciar a la fe en favor de la razón, pues en ese caso ni siquiera tendría interés interpretar la Escritura; el meollo del asunto estriba en que tanto la fe como la razón forman parte del conocimiento de Dios y de la naturaleza, pero no a la manera de la doble verdad de los averroístas ni a la manera de la única verdad de Santo Tomás: "también nosotros percibimos [...] la mente de Dios; no obstante, como el conocimiento natural es común a todos, no es tan estimado" (*ibid.:* 93) ni por el vulgo ni por

los teólogos, pero sí es más cierto y mejor (*ibid.:* 98).[13] Cabe pensar, en efecto, en una única verdad, y la luz natural se encarga de derribar la última barrera que nos separaba de ella: la autoridad revelada se desintegra histórica y naturalmente en todas las direcciones posibles, investigándolo todo y preguntando sus causas; hay sólo un paso de aquí al tribunal kantiano de la razón (Kant, 2005: A 739, B 767).

¿Hasta qué punto significan estas palabras del filósofo un ataque a la revelación? El alcance de la crítica es total, pero también lo es el alcance de la propia tarea de comprensión de lo real que ha emprendido Spinoza. Se trata de "la destrucción de todo lo transcendental" (Negri, 1993: 89) en favor de una comprensión absoluta –Strauss diría que homogénea– de la naturaleza: nosotros somos esa naturaleza, nosotros y todo lo demás somos Dios, y como tal debemos comprenderlo. El mismo análisis se aplica al milagro: "los milagros se llaman obras de Dios, es decir, obras asombrosas; puesto que, en realidad, todas las cosas naturales son obras de Dios y sólo existen y actúan por el poder divino" (Spinoza, 2008: 88). En efecto, si todo lo natural es un milagro ya no hay ningún milagro, puesto que el milagro es tan sólo aquello cuya causa ignoramos y que nos asombra; tal es la osadía de Spinoza, que habla de preguntarnos cara a cara por las cosas, en una especie de primer mandato fenomenológico hacia "las cosas mismas", según el famoso lema, muy posterior, de Husserl. Y así comienza la interpelación: la certeza del profeta es moral, porque Dios se adapta a su disposición personal al conocimiento (*ibid.:* 99 ss.); esta es una manera elegante de decir que la imaginación humana trabaja de acuerdo con la época, y que cada profeta ha dicho lo

---

[13] La cita es la siguiente: "la profecía es inferior, en este sentido, al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza".

que creyó que tenía que decir ("cada uno vio a Dios como solía imaginarlo" (*ibid.:* 103); "sus revelaciones fueron acomodadas a esas opiniones", "Dios se le reveló según su capacidad" (*ibid.:* 107). La conclusión es evidente: si la Escritura está adaptada a su época y a sus oyentes (los creyentes, los fieles), no tenemos ninguna obligación de tomarla en serio, o al menos tan en serio como para rendirnos ante ella; "fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, cada uno es libre para creer como le plazca" (*ibid.:* 114; cursivas mías).

Aquí, en efecto, se halla el motivo del escándalo teológico-político. Pero ¿qué constituye el fin y la sustancia de la revelación, de los que habla Spinoza? Si el núcleo de la república cristiana de Hobbes se encontraba en el poder soberano que impone, al menos de obra y de palabra, la confesión religiosa de que Jesús es el Cristo a cada súbdito del Estado, ¿en qué consiste la revelación divina que sí tenemos la obligación, no ya como hombres sino como ciudadanos de un Estado, de reconocer? Hasta que no hayamos comprendido la profundidad de la inversión que lleva a cabo Spinoza en la teología política (que se basa en la fe en la revelación, y que acusa y le planta batalla a la falta de fe), no sabremos en realidad cuál es el motivo por el que Schmitt, en 1938, considera esencial atacar al "primer judío liberal"; ni sabremos tampoco por qué Schmitt se equivoca y por qué quiere que nosotros nos equivoquemos con Spinoza. ¿Cuál es la revelación? Esta cuestión se plantea inmediatamente con una serie de definiciones: el gobierno de Dios es "el orden fijo e inmutable de la naturaleza o la concatenación de las cosas naturales"; debido a la potencia de Dios, que es el poder de cada cosa que existe, "toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino" (*ibid.:*119-120).

De esta manera, el "auxilio interno de Dios" consiste en todo aquello que el hombre puede hacer por sí mismo; mientras que el "auxilio externo" es todo aquello que la naturaleza no humana puede hacer por él.

La cadena de definiciones conduce de forma irreversible hacia una conclusión: no hay un pueblo elegido por la gracia divina (*ibid.:* 122),[14] sino diferentes pueblos que han conocido lo suficiente de Dios y de sí mismos para conservar su existencia; es decir, hay historia humana, que es historia política e historia de las religiones. No hay ninguna sustancia mística en el pueblo elegido, ni en razón de su obediencia ni en razón de su desobediencia a Dios; ni el pueblo hebreo ni ningún otro pueblo es el elegido, simplemente porque todos son igualmente humanos, igualmente naturales. Pero cabe decir algo más, algo mucho peor: la beatitud humana consiste en amar a Dios –lo cual significa conocerlo: es un amor intelectual de Dios– (*ibid.:* 140), no en seguir un mandato ante el cual sólo cabe humillarse y reconocer el pecado, la falta, la transgresión. Este amor a Dios da vértigo, una vez lo desconectamos de sus aires escolásticos o puritanos, sectarios: no se trata de contemplarlo en su gloria ni de trabajar duramente por Él. En efecto, de lo que sí se trata es de dar lugar, de fundar el mejor Estado por nuestro propio bien y en vista de nuestra propia utilidad; aquí entramos en la parte política, cuando todavía leemos sobre el Estado de los hebreos en el capítulo V del *Tratado* ("Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quiénes es necesaria la fe en las historias"). ¿Qué es lo que Spinoza tiene que decir contra Hobbes a este respecto? Sobre todo, lo siguiente: la sociedad civil no es únicamente útil contra los enemigos, también los hombres se

---

[14] Spinoza dice que "lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes por las cuales viven y son gobernadas".

prestan ayuda mutua, colaborando unos con otros; los hombres forman sociedad, trabajan y se esfuerzan juntos, aumentando así su seguridad y su comodidad en la vida (*ibid.:* 158).[15]

Este último punto es el que hace del filósofo, para bien y para mal, un socialista, un demócrata. No hace falta retorcer las palabras de los dos Tratados para que veamos que Spinoza piensa la división del trabajo, justificándola por un lado, anticipando su crítica (marxista) por el otro. Según el neomarxista Antonio Negri, la ideología spinozista contribuye a fundar la utopía burguesa del mercado, junto con Hobbes y Locke (esos que Strauss coloca junto a Maquiavelo y a Spinoza en la primera ola de la modernidad); pero también se funda con ella el liberal-socialismo, ese imposible que reúne la colaboración social y la libertad individual en un solo compuesto político: "el Spinoza real, y no el de la ideología, ataca y supera propiamente las conexiones de la definición hobbesiana del poder, y recorre el análisis genético para demostrar su inconclusividad actual, la contradicción representada por un eventual cierre del sistema (efectivo en Hobbes) y la posibilidad, por el contra-

---

[15] Merece la pena leer la cita completa: "La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también *para tener abundancia de muchas cosas;* pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, *no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea*" (cursivas mías).

rio, de abrir el ritmo constitutivo a una filosofía del porvenir (Negri, 1993: 132).

Negri sitúa aquí al Estado –la unidad cerrada e irresistible que describía Schmitt– frente al poder de la sociedad, que está constituyéndose a sí misma siempre como ayuda mutua y como colaboración. En efecto, según esta visión, la soberanía estatal (Hobbes) se enfrenta abiertamente a la revolución social (Spinoza): la guerra civil tan temida por Hobbes, después anunciada por Schmitt, es aquella en la que aparece una multitud dominada por la ira y el rencor. Lo que Spinoza hizo, según la opinión tanto del revolucionario Negri como la del reaccionario Schmitt, fue abrirle las puertas a la multitud: trajo la guerra y no precisamente constituyó la paz civil en el Estado.

La cosa no está tan clara, sin embargo, porque el propio Spinoza dice lo que dice respecto del Estado y de la sociedad: en primer lugar, toda sociedad debe ser democrática. En segundo lugar, las leyes deben controlar a los hombres no sólo mediante el miedo sino también mediante la esperanza de un bien que quieran conseguir (Spinoza, 2008: 159) y en lo que consistirá su prosperidad y su felicidad. Finalmente, en dicho Estado democrático la autoridad se disuelve en libertad, porque "el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento" (*ibid.:* 160; cursivas mías). Todo esto, que Spinoza ha dicho en el capítulo V, se amplía en los capítulos XVI y XVII. El primero se dedica a los fundamentos del Estado, al derecho natural de los individuos y al derecho civil de los ciudadanos, una vez que se ha formado el Estado y se ha pactado una sociedad. Sabemos, en efecto, que el fundamento del Estado es natural, pero también tenemos una idea de que el esfuerzo que conduce a su constitución está dirigido por la razón, que es una parte de la naturaleza que se comprende a sí misma y que busca la propia y mejor conservación: el *conatus* individual

se unifica, se tensa en un esfuerzo máximo que configura "el poder y la voluntad de todos a la vez"; y es, evidentemente, la razón la que nos aconseja reunirnos y "frenar el apetito" (*ibid.:* 338) de imponerse a los otros.

Pero Spinoza no se engaña respecto de las pasiones que mueven a la multitud, como explica en el capítulo XVII, que dedica a demostrar (contra Hobbes) que no es posible ni necesario que los súbditos transfieran todo su poder a la suprema potestad, el Estado. La experiencia nos enseña que la multitud es cambiante según la envidia, la ambición y el descontento que siente, pero ese es el motivo, precisamente, de que sea una "tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades" (ibid.: 357). Por lo tanto, lo que Spinoza argumenta no es el recurso de la multitud a la revolución, aunque lo reconozca; al contrario, lo que argumenta es el recurso a las mejores leyes que organicen y ordenen la sociedad. Este es un orden legal que viene impuesto y conciliado por la razón humana, encargada de buscar soluciones a largo plazo para la convivencia.

Spinoza se concentra, entonces, en investigar la constitución del Estado democrático porque este es el que mejor asegura el vínculo con nuestro poder natural (*ibid.:* 344).[16] La razón es una parte de nuestra naturaleza que erige el Estado y sus leyes civiles sobre la naturaleza humana, a la que domina y de la que se asegura la obediencia, pero no al modo hobbesiano, únicamente preocupado por ponerle un freno

---

[16] Spinoza afirma que ha especificado los fundamentos del Estado democrático "porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo".

súbito y absoluto a las guerras civiles: es un auxilio interno, en lenguaje de Spinoza. El Estado, en Hobbes, domina por el miedo que unos hombres sienten por otros, pero también por el miedo que el gran hombre infunde en todos los demás; en Spinoza, por el contrario, se sujeta a los súbditos por el miedo pero también por la esperanza de una vida segura y cómoda, y en último término quizá incluso feliz –alegre, provista de beatitud–; con esto, los súbditos se transforman en conciudadanos del mismo Estado al que se encuentran vinculados (*ibid.:* 343). Cuanto mejor se sujetan los hombres entre sí, mejor es el Estado: más útil, duradero, persistente. Pero, por el mismo motivo, la razón aconseja disolver el Estado si cesa la utilidad (*ibid.:* 339);[17] esto suele ocurrir cuando se le pierde el miedo al poder constituido, pero también cuando se entra en la desesperación del terror. La razón auxilia internamente a los hombres y les aconseja organizarse mediante las mejores leyes; pero no puede evitar que surja la rebelión si la convivencia se ha organizado mal.[18] En este punto, comienzan otra vez los sudores fríos de la guerra civil, cuando se manifiesta la alternativa entre la autoridad del Estado y la anarquía de los individuos naturales. Esta es la alternativa que presentará Carl Schmitt, reivindicando tres siglos después a su Hobbes: orden o anarquía, autoridad o libertad, Hobbes o Spinoza.

Como hemos visto, nada está más lejos del propósito de Spinoza que propagar la guerra; lo que quiere es, precisamente, poner de nuevo sobre la mesa el asunto central de la obediencia, porque la obediencia hace al súbdito, no sus motivos (*ibid.:* 354).

---

[17] Las palabras de Spinoza al respecto son claras: "el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad".

[18] Esta idea es la que conduce a Hannah Arendt a afirmar, en su ensayo sobre el dato básico de la violencia, que "donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles" (Arendt, 1998: 151).

Con el propósito de fundar y de mantener la obediencia de los ciudadanos en la asociación política, nos encontramos con la democracia. ¿De dónde viene la combinación –revolucionaria al menos en lo que tiene de anticipación histórica– del impulso democrático y las libertades individuales, hoy denostadas por "burguesas" y "etnocéntricas"? El último capítulo del *Tratado teológico-político* pone en la picota la terrible combinación que, en opinión de Schmitt, destruye a *Leviatán:* se demuestra que "en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense". Este es el título del capítulo XX (*ibid.:* 412 ss.). Contiene dentro de sí la totalidad de la demostración, del argumento que desarrolla el *Tratado:* comenzaba con la aventurada afirmación de que "la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad" (este es el subtítulo de la obra entera), para terminar en este capítulo. Es evidente que lo aventurado está en la segunda afirmación: suprimir las libertades –como pretende el soberano de Hobbes– destruye la paz civil y la verdadera religión; estamos, entonces, en situación de exigirlas, de reclamarlas.

Por consiguiente, cuando Spinoza dice que "el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad" (*ibid.:* 415), lo cierto es que funda las libertades políticas de pensar lo que se quiera, de decir lo que se piense y de enseñar lo que se juzgue apropiado, en la libertad metafísica de persistir, de conservarse en la existencia como una sociedad unida y obediente (a sí misma); es decir, en el *conatus*, el derecho natural de existir de cualquier individuo así como de cualquier grupo de hombres, y que se mantiene tanto como dura su poder físico, natural. Dos siglos más tarde, en 1869, el liberal John Stuart Mill terminará su ensayo *Sobre la libertad* con la advertencia espeluznante de que la civilización que no sea capaz de mantenerse

civilizada y fuerte merece ser destruida por "bárbaros vigorosos" (Mill, 2005: 178-179).[19] Es claro que el discurso liberal del siglo XIX ha transformado la alegría spinoziana de la conservación en la melancolía –salvaje, retomando el título del libro de Antonio Negri sobre Spinoza– de la degeneración, la catástrofe y la limpieza. En cualquier caso, una cosa sigue siendo cierta acerca de la filosofía de Spinoza: las religiones deberán adaptarse a la utilidad del Estado (Spinoza, 2008: 397), pero lo harán sólo cuando los hombres, al menos los legisladores, reconozcan la verdadera piedad religiosa, fundada en el amor al prójimo (*ibid.:* 311)[20] y no en que "Jesús es el Cristo". El escándalo de la teología política de Spinoza consiste en que no es atea ni niega a Dios, en que ni siquiera representa esa falsaria razón que, según Nietzsche, matará a Dios en su lucha contra la Iglesia; por el contrario, Spinoza afirmará que la religión no es un engaño, sino un modo en que "la sociedad da forma imaginaria a su cohesión" (García del Campo, 2008: 162) en virtud de su permanencia en el tiempo; interpretándola de esta manera, la razón obtiene su última victoria sobre la religión, porque la comprende, desvistiéndola de misterios.

Esta es la inversión final de la teología política que Spinoza lleva a cabo en su *Tratado* de 1670: Dios no es cada cosa sino que cada cosa es Dios; se trata de aquello que Antonio

---

[19] La cita de Mill es la siguiente: "Para que una civilización pueda sucumbir así ante su enemigo vencido necesita haber llegado a un tal grado de degeneración que ni sus propios sacerdotes y maestros, ni nadie, tenga capacidad ni siquiera de tomarse el trabajo de defenderla. Si esto es así, cuanto antes desaparezca esa civilización, mejor. No podría ir sino de mal en peor, hasta ser destruida y regenerada (como el imperio de Occidente) por bárbaros vigorosos".

[20] Spinoza dice que "toda la ley [de Dios] consiste exclusivamente en el amor al prójimo [...] nadie puede negar que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios, es realmente obediente y feliz según la ley; y que, al revés, quien le odia o desprecia, es rebelde y contumaz".

Negri ha descrito como "la abundancia ontológica del modo, la potencia del mundo" (Negri, 1993: 154). Negri opina, con Schmitt, que esta potencia es revolucionaria; pero es imposible ignorar el elemento crítico y positivo de la razón, que da luz a las leyes y que ordena y asume la felicidad humana en el Estado. Precisamente esto es lo que la teología política –que es fiel a la revelación en la Escritura y, por lo tanto, a la cualidad ontológica y fundadora del pecado (Schmitt, 2005: 57)–[21] no puede admitir de Spinoza. Los antimodernos insistirán, hasta el límite de la distorsión, en la depravación que caracteriza naturalmente a los hombres; contra la modernidad y su naturalismo recalcitrante, opondrán una visión de la perdición humana que sólo puede contrarrestarse por medio de otra revolución –la contrarrevolución– que es a su vez un Apocalipsis (Díez, 2007: 136-37; Compagnon, 2007: 25 ss.). Desde este punto de vista, la cuestión de la ilegitimidad de la modernidad se volverá secundaria: ya no se relaciona con que el hombre haya reemplazado la autoridad de Dios por su poder de autoconservación, sino que esta sustitución es una nueva señal de su caída, de su pecado. La modernidad no es nueva, es tan vieja como Adán (y Eva). Aquí es donde se puede retomar, entonces, el ataque de Carl Schmitt a Spinoza.

El *Leviatán* en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes revisa, según su subtítulo, el significado de dicho símbolo político además de su fracaso. Hay, es evidente, una razón para la introducción de ese virus liberal en el Estado moderno: el gran hombre tiene los pies de barro, porque se concibe de la misma manera que se concibe la naturaleza en la ciencia moderna, como una máquina; para la teología política, el

---

[21] Compagnon destaca la importancia del pecado original en el movimiento antimoderno (Compagnon, 2007: 137 ss.).

hombre no es una máquina sino un espíritu pecador y traicionero que a veces se arrepiente. Pero la máquina estatal admite la libertad del súbdito de pensar lo que quiera y de seguir, en privado, a su razón. En rigor, esa apertura está en el fundamento mismo del Estado: los individuos pactan en razón de su beneficio, y siempre están legitimados para pensar en su beneficio; y es su beneficio (natural y racional) el que les impide creerse cualquier cosa, incluso aunque tengan que fingir que la creen. No hay una ruptura total y completa entre la naturaleza humana y su creación; si la hubiera, de hecho, el Estado hubiera sido un buen invento, o al menos un invento que no hubiera fracasado; si el Estado hubiese sido legitimado para perseguir y para aplastar la creencia privada en que Jesús no es, después de todo, el Cristo, es probable que no hubiera fracasado y que hubiera, de hecho, reconocido su deuda tanto con la tradición como con su divino Creador (Schmitt, 1997: 50).[22] A pesar de todo, para la teología política el invento de Hobbes tiene grandeza, y la tiene porque se propone frenar de golpe y para siempre la capacidad de los hombres para hacer el mal (esto es, la guerra). No puede decirse lo mismo, en cambio, de los pensadores liberales que irrumpieron en el Estado legitimado por Hobbes y lo saquearon de arriba abajo: Spinoza y Locke.

Hay algo más, sin embargo, en la invectiva contra Spinoza que le sitúa frente a frente con Hobbes. Spinoza era judío, como nos recuerda Schmitt en el primer capítulo de la obra,

---

[22] Schmitt habla del intento de Hobbes de "restaurar la unidad originaria pagana de política y religión". Esta unidad –originaria como es: teocracia– ha sido trastocada tanto por la Iglesia católica como por las diversas sectas, que distinguen entre un poder espiritual y un poder terrenal; pero incluso esto no obsta para que Hobbes se aprecie –en este punto– como un pensador de raigambre teológica.

y esto explica espiritual y culturalmente su deseo de destruir a *Leviatán:* "la historia del mundo aparece como la lucha de los pueblos paganos unos contra otros [...] Los judíos, por su parte, se mantienen a un lado y miran cómo los pueblos del mundo se matan los unos a los otros" (*ibid.:* 46-47). Schmitt no se permite silenciar esta explicación en 1938; es natural puesto que, aunque él ya había caído en desgracia con los nazis, los judíos estaban cayendo en una desgracia mucho mayor. Sin embargo, resulta curioso que esta explicación judía del fracaso de *Leviatán* no se comente hoy con profusión, hoy que la interpretación schmittiana de Hobbes está a la orden del día. La tesis de Schmitt afirma, entonces, que la existencia judía de Spinoza da al traste con *Leviatán,* que planea reventar a *Leviatán* desde dentro, haciéndolo saltar en pedazos. El pueblo judío aparece, así, como un pueblo extraño, introducido como un huésped en el cuerpo de otro pueblo que es un *Volk* (Zarka, 2007: 54). La estrategia de purificación racial de la ciencia jurídica alemana que el propio Schmitt emprende y aconseja a sus colegas en 1936 –en el discurso La ciencia del derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío– da como resultado la calificación de Spinoza frente a Hobbes: citar siempre al judío como lo que es, designar su existencia espiritual y cultural (Zarka, 2007: 16). Y de este modo lo explica Schmitt en su ataque a Spinoza, al resumir la crítica de éste a Hobbes y su ampliación de las libertades ciudadanas: "Un pequeño movimiento conceptual perturbador –procedente de la existencia judía– y con la más simple consecuencialidad se efectuó, en un lapso de algunos años, el viraje decisivo en el destino del Leviatán" (Schmitt, 1997: 113).

Y así el judío mató al poderoso *Leviatán*.

De este modo, dos elementos ideológicos son visibles en la crítica de Schmitt: su bien conocido antiliberalismo y su menos tratado antisemitismo. Por detrás de ambos, se sitúa,

además, su fascinación por el poder moderno: la democracia. El propio Schmitt dedicó parte de sus esfuerzos a demostrar que la democracia era incompatible con el liberalismo, sobre todo en su obra de 1923 *Sobre el parlamentarismo* (Schmitt, 1996: 3 ss.). Una vez demostrada dicha incompatibilidad, el poder liberado por la modernidad –la revolución democrática– destruiría el Parlamento y daría lugar al Estado total. La democracia acaba en el fascismo, un giro que Schmitt estuvo dispuesto a apoyar al menos entre 1933 y 1936. Spinoza, en este sentido, es el "amigo" a batir: un amigo del *demos* porque él destruyó a *Leviatán* gracias a su existencia judía, como ha podido verse, pero al mismo tiempo un enemigo porque el *Volk* alemán tiene que desprenderse de las libertades judías, que son las libertades defendidas por los (autodestructivos) demócratas-liberales. En último término, puede hablarse de una crítica ideológica que oculta sus presupuestos y que se disfraza de teoría política y jurídica (Fijalkowski, 1966: 18); queda por investigar en qué medida esos presupuestos son sólo teológicos, o comparten su autoridad con otros elementos más propiamente filosóficos, existenciales y culturales, por no decir racistas.[23] Este no es lugar para esa crítica, ya que nuestro objetivo consistía en iluminar el ataque de Schmitt a Spinoza –pasando por Hobbes– y en rescatar la filosofía de este último para los tiempos actuales, convulsos también aunque de forma, afortunadamente, muy distinta; una empresa que, sin duda, se consigue únicamente de una forma: retomando la lectura de Spinoza.

---

[23] Debo a Julio Quesada la insistencia en el proyecto teológico-político de una "genealogía judía", enemiga de la cultura y de la raza alemanas, por parte de Carl Schmitt, que acompaña a Werner Sombart y a Martin Heidegger en esta tríada de mandarines filonazis (Quesada, 2008: 49).

## Bibliografía


ARENDT, Hannah. "Sobre la violencia", *En crisis de la República*. Traducción de Guillermo Solana, Taurus, Madrid 1998, pp. 109-200.

_____. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 2001.

BERLIN, Isaiah. "Dos conceptos de libertad", *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Traducción de Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 43-114. BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Traducción de Robert M. Wallace, The MIT Press, 1999.

COMPAGNON, Antoine. *Los antimodernos*. Traducción de Manuel Arranz, Acantilado, Barcelona, 2007.

DÍEZ, Luis Gonzalo. "Anatomía del intelectual reaccionario", Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. *La metamorfosis fascista del conservadurismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

FIJALKOWSKI, Jürgen. *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt*. Traducción de José Zamit, Tecnos, Madrid, 1966.

FOUCAULT, Michel. "Clase del 4 de febrero de 1976", *Hay que defender la sociedad*. Traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2003, pp. 77-100.

GARCÍA ALONSO, Marta. *La teología política de Calvino*. Anthropos, Barcelona, 2008.

GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro. *Spinoza o la libertad*. Montesinos, 2008. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

HILB, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. FCE, Buenos Aires, 2005. HOBBES, Thomas. *Leviatán*. Edición preparada por Carlos Moya y Antonio Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1979.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2005.

_____. "¿Qué es la Ilustración?", *Filosofía de la historia*. Traducción de Eugenio Ímaz, FCE, México, 1978, pp. 25-38.

LOCKE, John. *Carta sobre la tolerancia*. Traducción de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 2005.

MEIER, Heinrich. *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Traducción de Marcus Brainard, The University of Chicago Press, Londres, 1998.

_____. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Traducción de Marcus Brainard, Cambridge University Press, Nueva York, 2007.

MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Traducción de Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción de Gerardo de Pablo, Universidad Autónoma Metropolitana, Anthropos, Barcelona, 1993.

QUESADA, Julio. *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

RIVERA, Antonio. *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Almuzara, 2007.

SCHMITT, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Traducción de José Díaz García, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

_____. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Traducción e introducción de George Schwab, The University of Chicago Press, Londres, 2005.

_____. *Sobre el parlamentarismo*. Traducción de Thies Nelsson y Rosa Grueso, Tecnos, Madrid, 1996.

_____. *El* Leviatán *en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Antonella Attili, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1997.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

_____. *Tratado teológico-político*. Traducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2008.

_____. *Tratado teológico-político. Tratado político*. Traducción de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 2007.

ZARKA, Yves-Charles. *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935*. Traducción de Tomás Valladolid, Anthropos, 2005.

# EN TORNO A LA CURIOSA IDOLATRÍA DEL CLARO DEL BOSQUE

*Juan Carlos Moreno Romo*

> Quien piensa grandemente, tiene que errar grandemente.
>
> MARTIN HEIDEGGER,
> *La experiencia del pensamiento*

> Pues no es suficiente con tener el espíritu bueno, sino que lo principal es aplicarlo bien. Las más grandes almas son capaces de los más grandes vicios, lo mismo que de las más grandes virtudes; y aquellos que no caminan sino lentamente pueden avanzar, si siguen siempre el buen camino, mucho más que quienes corren y se alejan de él.
>
> RENÉ DESCARTES, *Discurso del método*

## El tiempo y las leyes de la refracción

En su conferencia Platón y Descartes, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro en mayo de 1996, con motivo del 400 aniversario del nacimiento del llamado "padre de la Modernidad", Alfredo Troncoso (a quien en su momento su maestro, el helenista francés Fernand Turlot, al reconocerle sus genuinas dotes filosóficas, le había hecho la reserva de que cargaba, empero, con un "mal inqui-

lino") consideró oportuno hablarnos de la necesidad de salvar, a Descartes del cartesianismo, desde luego, y a Platón (el "divino Plantón" de los buenos viejos tiempos, y ahora el mal reputado padre de la "metafísica") del ya bastante largo y denso y agitado o enturbiado "platonismo", que nos lo oculta o desfigura.

Harto conocidos a partir de su "posteridad", y ante todo a partir de sus insoslayables roles, ambos absolutamente centrales, en las más de nuestras historias de la filosofía (o "filosofías de la historia de la filosofía" más bien), y por eso mismo, paradójicamente, en resumidas cuentas demasiado desconocidos, ambos clásicos han de ser leídos, para calar hondo en ellos, subrayaba en aquella memorable ocasión Alfredo Troncoso, "más allá de una preconcepción acerca de su supuesto peso histórico".[1]

¿Cuántos libros hay que, desde los tiempos de Aristóteles mismo hasta los del más reciente de los eruditos ingleses, digamos, nos explican y ponderan la "teoría de las ideas"? ¿Cuántos son los que reducen la historia del pensamiento a un eterno debate entre Platón y su discípulo Aristóteles, como comentando o "ilustrando", cada uno a su manera, el famoso cuadro de Rafael? Entre Platón y nosotros, ¿cuántos eruditos se interponen, cuántos profesores de filosofía y, peor aún, cuántos "filósofos"? ¿Cuántos son los que condenan, desde Nietzsche y desde Heidegger –o desde Giorgio Colli, si no–, a ese gigante de la filosofía en el que supuestamente habría que ver ahora a su primer corruptor, como en la iglesia de Roma vieron los paladines de la Reforma nada menos que a la terrible tergiversadora del cristianismo primitivo?

---

[1] Véase Alfredo Troncoso, "Platón y Descartes", Juan Carlos Moreno Romo (coord.), *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Anthropos, Barcelona, pp. 78-86; la cita es de la p. 78.

Pierre Hadot nos recordaba, frente a todas esas simplificaciones escolares o eruditas, la estupenda incitación al pensamiento que es de suyo cada uno de los diálogos platónicos, en los que lo que importa es ante todo el involucrarnos, y el ponernos a todos de ese modo en el camino del filosofar genuino, y no el simplemente enterarnos o informarnos del repertorio o el andamiaje conceptual de tales o cuales soluciones, tesis o doctrinas.

Y con respecto al padre de la filosofía moderna, ¿cuántos Descartes hay y a través de cuántos Descartes deformados –por el cientificismo francés del siglo XIX o por el formalismo anglosajón del siglo XX– nos llegan a nosotros el gran filosofema *je pense, donc je suis* y sus muy notables consecuencias?

Yo por mi parte leo –a veces–, y luego ya ni siquiera sé si existo o no existo.[2] Y no son desde luego pocos esos Gorgias redivivos que afirman, arriesgando sus respectivas (y de preferencia excéntricas o paradójicas) variaciones del *cogito,* que por más que Descartes haya pensado clara y distintamente alguna vez es imposible, para cualquiera de nosotros, saber siquiera ni remotamente *qué es ser yo*, *qué es pensar* y *qué es ser* o *existir*. "Soy donde no pienso, pienso donde no soy", arriesga ese curioso admirador e imitador de Martin Heidegger que fue el psiquiatra francés Jacques Lacan, quien en lo de obscurecer su lenguaje, al menos, parece universalmente aceptado que decididamente superó al maestro.[3]

---

[2] Véase mi trabajo "Je lis, donc je ne sais même plus si je suis: La lumière naturelle de la raison aux prismes de Babel", Ali Benmaklouf y Jean-François Lavigne, *Avenir de la raison, devenir des rationalités,* actes du XXIX Congrès de l'association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Vrin, París, 2004, pp. 495-498.

[3] Véase el capítulo III, "Cogito ergo sum", de nuestra *Vindicación del cartesianismo radical*, Anthropos, Barcelona, 2010.

Leibniz, lo sabemos, se fabricó su propio Descartes (un "racionalista" al que le faltaba justamente lo que Leibniz proponía de nuevo, y de bueno), más o menos como hizo Spinoza antes que él, en la ya para entonces harto cartesiana Holanda en la que uno se podía ganar la vida, y hacerse encima de un cierto prestigio, dando clases sobre el proscrito autor de los *Principios de la filosofía*.

Y desde luego Locke y Newton, Berkeley y Kant, D'Alembert… y Nietzsche también (en su momento el más radical de todos los filósofos, que desde luego era mucho más radical que el superficial aventurero de la duda metódica), y Heidegger no podía faltar, ni los heideggerianos todos en su conjunto: cada uno tiene su respectivo Descartes –el que cada uno mira, diría acaso Jean-Luc Nancy, al mirarse en el cuadro que de sí mismo pintó el autor del *Discurso del método*.[4]

Muy tempranamente deformado, y traicionado incluso por su discípulo holandés, el médico materialista Henricus Regius (el causante de la funesta "querella de Utrecht"), Descartes tuvo ocasión de pedir a sus lectores muy explícitamente "que no le atribuyesen nunca ninguna opinión, de no encontrarla expresamente en sus escritos".[5] Y al advertir esto con respecto de sí mismo como autor, agregaba el filósofo en seguida la advertencia principal, irrenunciable: "Que no admitan ninguna [opinión] como verdadera, ni en mis escritos ni en ninguna otra parte, si no la ven claramente deducida de verdaderos Principios".[6]

Tan lúcido como Platón –el Platón del *Fedro* en primer lugar, o eminentemente– con respecto de la fragilidad, frente

---

[4] Véase Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, traducción y prólogo de Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2007.

5 AT, IX-2, 19-20. Es decir, segunda parte del tomo IX de la edición crítica de Adam y Tannery de las *Oeuvres de Descartes* (Vrin, París, 1996), pp. 19-20.

[6] AT, IX-2, 20.

a las malas interpretaciones, de los textos filosóficos, y tan atento como él a verlos siempre asistidos por su padre, el pensamiento vivo, Descartes desarrolló toda una "técnica de escritura", si así se la quiere llamar, cuya riqueza y complejidad son mucho mayores que las que insinúa un destacado discípulo de Heidegger, Leo Strauss, en una propuesta hermenéutica –la de su libro *La persecución y el arte de escribir*–, acaso más acertada para sus propios escritos y para los de su maestro (que escribía bajo el nazismo, no lo olvidemos) que para el mismísimo "filósofo enmascarado".[7]

Insistimos en que hay, entonces, al lado de las heideggerianas, una "hermenéutica cartesiana" de la que por lo pronto nosotros no hemos dado más que un primer esbozo, pero que no desesperamos de poderla exponer con todo detalle en un trabajo posterior. Y hasta podríamos agregarle ahora a ésta una "hermenéutica unamuniana".[8] Diferentes ambas de la hermenéutica analógica que entre nosotros ha desarrollado Mauricio Beuchot, pero dotadas una y otra, a nuestro parecer, de su misma sensatez (equidistante del "todo vale" equivocista y del mero univocismo lógico o formal), estas otras hermenéuticas se nos pueden revelar como mucho más favorables al trabajo filosófico que las que, en palabras de Gianni Vattimo, pretenden ser el día de hoy la *koiné* de toda la filosofía.

---

[7] Véase Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir*, traducción de Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2009. Y asimismo mi trabajo "Descartes y la hermenéutica", en el *Anuario de Filosofía* de la UNAM, volumen 2, 2008 (publicado en noviembre de 2010), pp. 115-124.

[8] Véase "¿Una hermenéutica cartesiana?", en el citado volumen *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, pp. 59-77. Y también, en *Unamuno y nosotros* (Anthropos, Barcelona, 2011), el epílogo "Unamuno y nosotros"; y en *Unamuno, moderno y antimoderno* (Fontamara, México, 2011) el capítulo "Unamuno, Descartes y nuestra filosofía".

## El mal inquilino

La conferencia de Alfredo Troncoso que venimos comentando también habría podido titularse Heidegger, Platón y Descartes, pues como el lector habrá adivinado ya es a Martin Heidegger a quien Turlot se refería como al "mal inquilino" de Troncoso (mal del que el afectado es consciente *désormais*, y contra el que se defiende como quien sabe que tiene una muy mala influencia). Este fino lector de Heidegger, subrayémoslo, piensa que hay que defender a Platón y a Descartes de sus malos, y hasta de sus no tan malos lectores; y piensa a la vez que él debe defenderse a sí mismo de sus tempranas lecturas de Heidegger.

Nos vamos a ocupar aquí, efectivamente, de la conveniencia o la necesidad de salvar a Heidegger, si ello fuese posible, del heideggerianismo –en estos tiempos, anotémoslo, en los que a Marx la caída del muro de Berlín y de ese al que Ferrater Mora le daba el nombre de "imperio filosófico soviético" (uno de los tres imperios que en su tiempo había), al parecer lo han salvado ya del marxismo (para no incurrir en el cual al recientemente desaparecido Adolfo Sánchez Vázquez le era caro referirse a su trabajo de interpretación de Marx como "marxiano").

Sin embargo, lo menos que de entrada cabe advertir es que la relación de Heidegger con el heideggerianismo no es exactamente la misma que la de Platón o Descartes con sus respectivas posteridades. En *amont* de éstas, como dicen los franceses, río arriba del tiempo que nos trae los pensamientos de aquellos dos grandes "metafísicos", al esfuerzo clarificador de aquellos corresponde, por la parte del profesor de Friburgo, un efecto francamente enturbiador. "Pero no es sino hasta las obras de Hegel y Heidegger, esos dos grandes historicistas –subraya Alfredo Troncoso en su conferencia–, que las obras

del griego y el francés terminan por ser entendidas casi exclusivamente a partir de su lugar y puesto históricos".[9]

El filósofo, piensa Alfredo Troncoso, es por fuerza un mal lector. Un lector *violento*. Y mientras más "filosófica" sea una lectura de los grandes textos del pasado de la filosofía, menos capaz es de transmitírnoslos con la debida fidelidad. "Es por ello –observa– que, por más que Heidegger hable de 'diálogo' con la tradición, lo cierto es que toda lectura genuinamente filosófica, no meramente histórica, es un acto de violencia".[10]

Esta constatación es tanto más curiosa cuanto, al menos para sus primeros discípulos, o para sus discípulos directos, para sus apasionados alumnos de la "hambrienta" Alemania de después de la Gran Guerra, la de ese diálogo vivo con los grandes clásicos de la historia de la filosofía no era la razón de menor peso para su inusitado entusiasmo por el nuevo maestro.

Al respecto, el testimonio de Hannah Arendt es harto elocuente y revelador. Habla la célebre discípula de Heidegger de aquellos jóvenes de su generación que, si estudiaban filosofía, era por razones más profundas que por la del mero interés de ganarse el pan, y que en todo caso eran movidos por un hambre más profunda.

> La celebridad que los condujo primero a Friburgo y luego a Marburgo a escuchar al docente –escribe– residía en que finalmente alguien verdaderamente llevaba a cabo lo proclamado por Husserl y sabía cómo ocuparse no ya de cuestiones académicas sino de las respuestas de aquellos que piensan, no hoy o ayer, sino siempre. Este hombre, justamente porque para él el hilo de la tradición se había roto, descubría nuevamente el pasado. Desde

---

[9] Véase Alfredo Troncoso, *op. cit.,* p. 79.
[10] *Ibid.,* p. 81.

> el punto de vista técnico, era esencial por ejemplo el hecho de no hablar ya en abstracto de Platón y de su doctrina de las ideas, sino examinar y desmontar un diálogo paso a paso, en el curso de un semestre entero, para que en lugar de una doctrina milenaria llegase a ser una problemática extremadamente actual.[11]

Si bien no siempre con el ritmo que al respecto hubiésemos querido, debo decir que esa era más o menos la manera en la que en México, en la UNAM, en la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, con Antonio Marino o con Alfredo Troncoso por ejemplo, los de mi generación estudiamos, en efecto, algunos de los grandes textos de la historia de la filosofía. Y no hace mucho hemos podido descubrir que José Gaos la prescribía y la defendía, entre nosotros ya, en 1951, en su libro *La filosofía en la universidad* en el que aboga por que se hagan seminarios en los que los estudiantes puedan estudiar, enteras, las grandes obras de la filosofía clásica.[12] "Probablemente –agrega Hannah Arendt–, todo esto nos suene hoy muy familiar, ya que son muchos los que proceden de este modo; nadie lo hacía –subraya– antes de Heidegger".[13]

No lo sé. Me viene a la mente el testimonio, en México también, de los jóvenes ateneístas quienes, a finales de la primera década del siglo pasado, leían a los clásicos occidentales, y a los orientales, y a los contemporáneos también, pausadamente y en su texto, y todo ello como punto de partida de

---

[11] Véase Hannah Arendt, "Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)", Anders, Arendt, Jonas, Löwit y Strauss, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, introducción de Franco Volpi, traducción de Bernardo Ainbinder, Manantial, Buenos Aires, 2008, pp. 113-126; la cita es de la p. 115.

[12] Véase José Gaos, *Obras completas XVI: La filosofía en la universidad*, UNAM, México, 2000, pp. 52-53.

[13] Véase Hannah Arendth, *op. cit.*

entusiastas y comprometidas discusiones. Aunque es verdad que todo eso lo hacían entre ellos, sin maestro. Algunos años antes de que Heidegger enseñara en Alemania, en el México todavía positivista de los últimos años del Porfiriato, en sus peripatéticos paseos por las calles de la gran ciudad, y principalmente en la biblioteca del joven Antonio Caso, que estaba adornada por un busto de Goethe que les servía para poner en él gabanes y sombreros, los jóvenes ateneístas se reunían para estudiar filosofía, y según el testimonio de Alfonso Reyes "Caso lo oía y lo comentaba todo con intenso fervor; y cuando a las tres de la madrugada, Vasconcelos acababa de leerles las meditaciones del Buda, Pedro Henríquez Ureña se oponía a que la tertulia se disolviese, porque –alegaba– la conversación 'apenas comenzaba a ponerse interesante'".[14]

El racionalismo triunfante del siglo XIX, positivismo o historicismo en general (y en el fondo sobre todo una suerte de verdadero marcionismo), había hecho estragos, según se alcanza a ver en estos testimonios, en la enseñanza de la filosofía en los dos continentes.

Del aquel lado del océano Atlántico, en Salamanca, en la célebre universidad también venida a mucho menos, en la última década de ese mismo siglo XIX, según nos cuentan los esposos Colette y Jean-Claude Rabatté, ocurrió que desde las montañas del país vasco llegó un extraño maestro de griego que daba sus clases "sin estufa, sin tarima, [y] con las ventanas abiertas".[15]

Era un profesor inconformista que de inmediato suscitó, también él, el asombro y la admiración de sus discípulos.

---

[14] Véase Alfonso Reyes, *Obras completas III*, FCE, México, 1956, p. 302. El texto original está escrito en tiempo presente.

[15] Véase Colette y Jean-Claude Rabaté, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Taurus, Madrid, 2009, p. 127.

"También el catedrático que con familiaridad los califica de *ignorantes* a todas horas es capaz de endilgar entre una *metátesis y flexión gramatical* un parrafillo de filosofía".[16] No entiende Unamuno a qué viene toda esa pérdida de tiempo en elencos, y en clasificaciones de corrientes y de autores con los que la enseñanza en boga no permite que los estudiantes tengan, más allá de la inútil retención de sus nombres y de los oficiales lugares comunes que circulan sobre ellos, un verdadero –y vivo– acercamiento.

"En el curso académico de 1891-1892 –escriben los profesores Rabatté–, José Balcázar Sabariegos está presente en el aula el día en que Unamuno empieza su tarea docente con un texto griego, el de Curtius; libro de prácticas. *La Anábasis*, de Jenofonte. La sonrisa del catedrático cuando un alumno le pregunta por "la lección que deben preparar el día siguiente" es poco tranquilizadora y la respuesta, menos todavía: "Toda la gramática", contesta. Algo se rompe entonces en la rutina de las aulas salmantinas y, en efecto, los alumnos de esta primera hora descubren un nuevo estilo. El profesor explica pensando en voz alta, dialoga con los alumnos, se "sale" del programa, toca todos los temas divinos y humanos y continúa su magisterio fuera de la Universidad, en los paseos, en el campo, en su propia casa".[17]

## ¿O filósofos o "meros estudiosos" de la filosofía?

Pero estábamos viendo, con Alfredo Troncoso, que en el caso de Heidegger todo esto de dialogar con los autores clásicos más allá de la mera erudición escolar o libresca no era en el fondo más que

---

[16] *Idem*.
[17] *Ibid.,* p. 128.

un engañoso espejismo, y que su lectura de los grandes filósofos era incluso violenta. "Un gran filósofo lee a otro y, automáticamente –constata Alfredo Troncoso–, por más que hable de superación o de diálogo, enriquece el propio discurso a sus expensas".[18]

Y esto Heidegger lo cumple, desde luego, a cabalidad. Él no habla de los otros más que para hablar de sí mismo. Así lo piensa, por ejemplo, la filósofa suiza Jeanne Hersch, quien también tuvo ocasión de asistir, en el fatídico 1933, a sus legendarios cursos.

> Cuando leemos a Heidegger –escribe–, y sobre todo cuando se pone a comentar a otros pensadores, por ejemplo a Kant, tenemos siempre la impresión de que no recurre a esos textos sino para enunciar su propio pensamiento, no oponiéndose a ellos, sino pretendiendo descubrir en ellos, al fin, un sentido hasta entonces oculto. Si "comentó" con tanta predilección a los presocráticos griegos –observa–, es acaso porque los pocos fragmentos que subsisten le permitían prestarles con mayor facilidad sus propios pensamientos esenciales.[19]

Tal pareciera, entonces, que pedirle a un "gran filósofo" [alemán] que sea respetuoso con las obras de sus "iguales" sea algo así como pedirle peras al olmo. "Inversamente –escribe Troncoso–, la tarea del mero estudioso de la filosofía será la de liberar a cada filósofo de su posteridad, la de liberarlo de nuestra impúdica presunción de ser a la vez filósofos, liberarnos de la obligación de ser autores filosóficos, para ser, por lo menos, buenos lectores".[20]

---

[18] Véase Alfredo Troncoso, *op. cit.,* p. 85.

[19] Véase Jeanne Hersch, *L'étonement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Gallimard, París, 1981, p. 411.

[20] Véase Alfredo Troncoso, *op. cit.*

Sin dejar desde luego de simpatizar con la acertada invitación que nos hace a la humildad intelectual (que si es buena para los unos no veo por qué no habría de serlo también para los otros, y esto no en base a ninguna clase de igualitarismo, sino en respeto más bien de la universalidad del valor), no puedo seguir enteramente en esto a mi querido amigo y maestro, y con el Unamuno de "La dignidad humana", y con el Borges de *Fervor de Buenos Aires* también, me inclino más bien a pensar que, bien miradas las cosas, no es tan grande la distancia que media entre los hombres (o entre los hombres y los "grandes hombres"), y que unos y otros estamos obligados a ejercer el mismo respeto por valores tales como el bien, la verdad y la belleza.

El gesto de Hans Dieter Zimmermann, de entrelazar la biografía de Martin Heidegger con la de su hermano Fritz, un hombre estupendamente dotado de ingenio, de entereza y de sentido común, me parece a este respecto mucho muy acertado.

> Mi simpatía –escribe éste al cerrar su interesante y oportuno libro– se la lleva[n] Fritz Heidegger, su sagacidad, su humor, su constancia. Esto ya ha quedado claro. Mi admiración –agrega *tout de même*– se la lleva el filósofo Martin Heidegger: por eso me resulta doloroso su error de 1933. Quien piensa grandemente se equivoca grandemente, [recuerda que] dijo él [desoyendo en esto, el mal lector que era –acotemos–, al autor del *Discurso del método*]. Yo creo –prosigue Zimmermann– que su pensamiento fue grande y su error pequeño [se equivocó "pequeñamente", precisa el traductor]. Y esto pequeño, también mezquino, que entre otras cosas observo en Martin Heidegger, en el hombre, no en el filósofo –anota–, no es sólo fruto de la pequeña burguesía de la que procedía. Curiosamente –agrega– Fritz Heidegger, que no se alejó de ese medio pequeñoburgués, está libre de ello: en su modo de actuar y en su pensamiento se mantuvo soberanamente por encima de los

> pequeñoburgueses con quienes vivía, y cuyas peculiaridades caracterizaba a veces mordazmente, a veces amorosamente.[21]

Y en seguida lo que más de lleno toca a nuestro argumento:

> Que el cajero de la Caja de Crédito de Messkirch en el año 1933 y después fuera más sagaz y osado que el filósofo de la Universidad de Friburgo hace, desde luego –concluye el profesor de la Universidad Técnica de Berlín–, que aquél se gane mis simpatías. Y se me plantea la pregunta –agrega– por la falta de sagacidad entre los intelectuales, entre los cuales me cuento.[22]

Es sabido el respeto que Borges –ese gran poeta, cuentista, ensayista y prologuista que, muy por encima de esa absurda vanidad del Nobel, figura entre los más grandes escritores del siglo XX– tenía ante todo por los buenos lectores, entre los que se contaba (y Zimmermann nos muestra, por cierto, al cajero Fritz Heidegger también como a un gran lector, inclusive de las obras de su hermano). "Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir –decía Borges–; yo me jacto de aquellos que me fue dado leer".[23]

En el epígrafe a *Fervor de Buenos aires*, que es su primer libro de poemas (y también su libro faro o fundamental), Borges le pide perdón a su lector por la descortesía de ser él el autor de esos versos que también son suyos, y que acaso le parezcan bellos. "Nuestras nadas poco difieren; es trivial y

---

[21] Véase Hans Dieter Zimmermann, *Martin y Fritz Heidegger*, traducción de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007 (Múnich, 2005), pp. 184-185.

[22] *Ibid.,* p. 185.

[23] Véase "Prólogo" a su *Biblioteca personal*, ya sea a la entrada de cada uno de los volúmenes de la misma, ya sea en la p. 449 del tomo IV de sus *Obras completas,* Emecé, Barcelona, 1996.

fortuita la circunstancia de que seas tú el lector de estos ejercicios, y yo su redactor".[24]

Ya he tenido en otra parte la ocasión de comentar esos ciertamente no tan bellos, pero interesantes versos que dicen "que lo que sólo a Spinoza debe Descartes, tan sólo a Spinoza lo deba Spinoza", que Johannes Bouwmeester puso a la entrada de los *Principios de filosofía de Descartes*, que como se sabe son el único libro que, con su firma, publicó en vida el filósofo "de los tristes ojos y de la piel cetrina". Ahí se confunden admirablemente, por así decirlo, el filósofo y el "mero estudioso" del riguroso texto (del que otro texto nace, pensamiento que engendra pensamiento) en el que se expresa una filosofía.[25]

Derrida parece que era, en cambio, de la otra opinión. Un "gran filósofo" es una cosa, y muy otra un "mero estudioso" de los grandes textos de la historia de la filosofía. Al menos así lo deja ver en lo que le confía a Dominique Janicaud en julio de 1999, en una entrevista sobre su encuentro y su relación con la obra de Heidegger, a propósito del gran editor y comentarista de Descartes, Ferdinand Alquié: "Alquié se pensaba –eso aparece en sus libros, pero también en sus discursos, su expresión espontánea– digno rival de Heidegger. Heidegger le habría robado, en cierto modo, su 'nostalgia del ser'. Él interpretaba eso como una especie de robo".[26]

Si no lo leo mal, Derrida le cuenta eso a Janicaud como quien cuenta una enormidad. ¡Alquié, el mero estudioso de

---

[24] Véase Jorge Luis Borges, *Obras completas I*, Emecé, Barcelona, 1996, p. 15.

[25] Véase mi *Vindicación del cartesianismo radical*, ed. cit., p. 201, n. 184; y también Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, *Principios de filosofía de Descartes*. *Pensamientos metafísicos*, edición crítica de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, pp. 135, 34, y 316, n. 134.

[26] Véase Dominique Janicaud, *Heidegger en France II. Entretiens*, Albin Michel, París, 2001, p. 92.

Descartes, tenía la vanidad de comparase nada menos que con Martin Heidegger, y hasta se atribuía él mismo una de sus principales ideas!

A mí eso no me parece tan enorme, y si me apuran estoy más pronto a inclinarme por Alquié, en cuyos trabajos doy con los frutos de un claro, y esmerado y muy honesto amor por la verdad, que en el caso de Heidegger lo menos que puedo decir es que no me queda –¡oh ingenuo, oh ignorante de mí!– ni siquiera medianamente claro.

## ¿A los "filósofos" no les importa la verdad?

En su trabajo "Pertinencia y límites de la caricatura en historia de la filosofía: el caso de Descartes", Tom Sorell pone en jaque a los presuntos dos "más grandes filósofos" del siglo XX. Y a propósito de posteridad, o de leyes de la refracción aplicadas a la historia de la filosofía, el profesor de la Universidad de Essex nos recuerda, por cierto, que "el Descartes difamado de la filosofía del siglo XX no es el mismo que el Descartes canónico, y no es tampoco el mismo que el Descartes histórico, el Descartes de la mayor parte de los especialistas en Descartes".[27]

¿Por qué, si hablamos de un autor del que disponemos de ediciones adecuadas de todas sus obras, y del trabajo de interpretación acumulado de toda una serie de investigadores, buena parte de ellos serios y rigurosos, a nivel internacional, los "filósofos" se permiten ignorar no obstante todo aquello que de sobra

---

[27] Véase Tom Sorell, "Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie: le cas de Descartes", Yves Charles Zarka (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, PUF, París, 2001, pp. 113-129; la cita es de la p. 114.

saben, y nos hacen saber a todos los que nos tomamos la molestia de acudir a sus trabajos, los "especialistas" que en el caso de Descartes es de insistir que los hay de muy alta calidad?

*¿Pecata minuta?* ¿Licencia que hay que acordar a los "grandes filósofos" que, para mejor vender la propia, tienen que denigrar y hasta falsificar las otras filosofías? ¿Qué pasa, pegunta muy pertinente y oportunamente Tom Sorell, cuando la caricatura o la mentira en cuestión juegan de suyo un rol absolutamente central en la filosofía misma que, a sus expensas, nos están vendiendo?

> Pongamos –escribe– la hipótesis siguiente: el precio a pagar, si queremos penetrar en Wittgenstein y en Heidegger, es deformar a Descartes, sin advertirlo, de manera significativa. ¿Qué mal hay en ello, si la principal aplicación de las ideas de Wittgenstein y Heidegger se refiere a problemas exteriores a Descartes? ¿Por qué el cartesianismo caricaturizado que se utiliza para motivar el estudio de Wittgenstein y de Heidegger no podría ser una simple escalera que se apartase con un empujón de pie tan pronto se sintiese uno a gusto en las ideas de Wittgenstein o Heidegger? [...] Una de las razones por las que eso tiene importancia, en lo que se refiere a Heidegger –prosigue–, es que gran parte del vehículo de su filosofía es una especie de historia de la filosofía. Descartes constituye en esa historia una etapa decisiva, Nietzsche constituye otra. Por otro lado, tenemos la repudiación por parte de Heidegger de lo que él toma por el cartesianismo inconscientemente reanimado de su maestro, Husserl. En consecuencia, no se puede decir que la crítica a Descartes sea accesoria en relación al pensamiento de Heidegger, y si la crítica yerra, es importante, incluso visto desde el interior de la filosofía de Heidegger.[28]

---

[28] *Ibid.,* pp. 116-117.

Hay filósofos (Popper, Russell...)[29] a los que la piedra de toque de su flagrante incompetencia en ciencias naturales o en matemáticas los salvó de quedar atrapados para siempre en ese agujero negro que es también el "sistema" de ese otro monstruo alemán que es Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien hacía las veces, cabe la comparación, de Heidegger de su tiempo. Sin menoscabo de lo que a este respecto puede y debe representar el "error político" de 1933 (que a Gadamer le parece un simple episodio en la vida de su amigo y maestro,[30] y que a Philippe Lacoue-Labarthe, en cambio, lo condena a una especie de limbo filosófico, o de *double bind*, si no),[31] ¿no es su grosera ignorancia con respecto de la historia de la filosofía, de la que encima se pretende el único intérprete verdadera y profundamente iluminado, una suficiente razón para ponerse en guardia frente a las desmesuradas pretensiones filosóficas de Martin Heidegger? "¿No será buena hora –preguntaba Alfredo Troncoso en su conferencia de 1996– de rescatar a Descartes del cartesianismo, a Platón del platonismo, [y, sobre todo, subrayamos nosotros] *a la filosofía del historicismo*?"[32]

---

[29] Véase Alan Sokal y Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, 1997, p. 41.

[30] Véase Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, traducción de Angela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2002, p. 24.

[31] Véase Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, París, 1987, p. 11. En su respectiva entrevista con Dominique Janicaud (*op. cit.,* p. 203), Lacoue-Labarthe le cuenta: "Gadamer me repitió varias veces que cuando se le preguntaba a Heidegger, en privado, sobre su 'error' político, éste respondía: Fue Nietzsche quien me metió en eso'". Véanse también Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París, 2005; Jeff Collins, *Heidegger y los nazis*, traducción de Carme Font, Gedisa, Barcelona, 2004; y Marcel Conche, *Heidegger par gros temps*, Les Cahiers de L'Ègaré, 2004.

[32] Véase Alfredo Troncoso, *op. cit.,* p. 80.

Tom Sorell se sorprende, a propósito del problema de la distinción entre los "filósofos" y los "meros estudiosos" de filosofía, de esa curiosa escisión que en nuestros días padecen la cultura y las instituciones filosóficas. En su opinión "existe algo así como un problema de doble cultura en la historia de la filosofía, y la cuestión de la caricatura lo pone en evidencia."[33] Y piensa que para salir del impase lo que se impone es trabajar en "una historia de la filosofía que tenga una pertinencia filosófica".[34] El problema, replicaría Troncoso, es justamente la violencia de los "filósofos" contra el objeto de esa "cultura filosófica", respecto del que en vez de correr a grandes saltos de "gran hombre", lo que se impone es más bien el paciente y cuidadoso estudio de los textos, su trasfondo humano y filosófico, y sus contextos también.[35]

Karl Löwith, otro discípulo directo de Heidegger, constata que precisamente en Hegel, y en Heidegger también, la filosofía (es decir la "filosofía de la historia") se hace cargo de la historia de la filosofía, sólo que devorándola.

> Por eso –escribe en su artículo "Las lecciones sobre Nietzsche de Heidegger", de 1962– tampoco Nietzsche es comprendido en lo que él mismo fue, pensó y quiso [...] sino que su pensamiento representa una época determinada en el curso presuntamente "necesario" de un anónimo suceder del ser; este pensamiento le es enviado y por eso Nietzsche es el nombre de un destino más

---

[33] Véase Tom Sorell, *op. cit.,* p. 124.

[34] *Idem.*

[35] En mi comunicación "Filosofía, retórica y política", presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía (en Puebla, en 1999; véase el CD que contiene con las Memorias, publicado por la AFM), exploré un poco la violencia contraria: la de una mera historia de la filosofía que, incluso programáticamente, suplanta a la filosofía.

> que personal. Lo que sucede auténticamente en el pensamiento de Nietzsche sería la culminación y el fin de la entera historia de la metafísica, es decir, de la subjetividad y el "antropomorfismo", de manera tal que se hace necesaria "la necesidad de otro comienzo", es decir, la necesidad del propio pensamiento de Heidegger.[36]

Desde Kant, pasando por Hegel y por Nietzsche, el sofisma legitimador al que recurre Heidegger, haciendo de sí mismo el héroe de esa historia a la que en ellos queda reducido el *logos* filosófico, que presuntamente había dejado atrás al *mitos* (es decir a las historias que, por el sólo hecho de ser relatadas en el seno de la comunidad que las acepta, y que se funda incluso en ellas, tienen una injustificada pretensión de verdad), es un recurso francamente muy socorrido.

Y quien dice mito dice autoridad. Löwith repara en el pasaje en el que, consciente de la violencia que le está haciendo a los textos de Nietzsche, Heidegger anuncia que eso les va a molestar a los "legos", que desde luego no comprenderán la profundidad de su interpretación. Y entonces Löwith sabe que tiene que ser él quien diga que el rey va desnudo, "como un 'lego' que desde hace décadas se ha ocupado continuamente de Nietzsche y para quien no podía ser una novedad que la doctrina del eterno retorno es central para toda la filosofía de Nietzsche".[37]

Para poderle endilgar la suya, Heidegger ignora, como si se tratase de un asunto marginal, la filosofía de la historia del propio Nietzsche, lo que por lo demás constituye, al mismo tiempo, una violación a las más elementales exigencias de la

---

[36] Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, traducción de Román Setton, FCE, México, 2006, pp. 300-301.

[37] *Ibid.,* p. 306.

historia de la filosofía como disciplina filosófica o científica, rigurosa digamos, y seria, y comprometida con la búsqueda de la verdad.

Y eso a Karl Löwith, quien en su tiempo fue un admirador de Heidegger, pero después también uno de sus primeros críticos, muy naturalmente le molesta. Y antes de afirmar que también desde el mito del eterno retorno de Nietzsche se puede devorar y digerir a Heidegger y a su entera "historia del ser", el "mero estudioso" de Nietzsche da minuciosa cuenta de los abusos que su antiguo profesor comete en el terreno de la interpretación de uno de esos clásicos de la historia de la filosofía de los que, según subraya Tom Sorell, depende nada menos que la credibilidad de su propia propuesta.

Cita, por ejemplo, ese pasaje del curso de Heidegger en el que se afirma que "la doctrina nietzscheana que convierte todo lo que es y tal como es en 'propiedad y producto del hombre' no hace más que llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano".[38]

Se trata, en la estrategia de Heidegger, de encerrar a toda la "historia de la metafísica" en un solo esquema, en el que todos sus grandes rivales (Platón, Descartes, Nietzsche) queden reducidos a un solo y simple "hombre de paja" del que él mismo, con su filosofía, pueda resultar el glorioso vencedor.

Respecto del pasaje concreto que acabamos de citar, Karl Löwith replica: "¿Y dónde fundó Descartes toda verdad sobre la autocerteza del sujeto? Schelling era todavía de la opinión de que el 'resto de auténtica filosofía' en las *Meditaciones* de Descartes era su prueba de Dios, es decir, la fundamentación

---

[38] Véase Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Destino, Barcelona, 2000, p. 109. Citado en Löwith, *op. cit.,* p. 309.

de toda verdad, incluidas las matemáticas, a partir de la verdad de Dios, que no engaña al hombre".[39]

## Martin Heidegger, el "primer visible" de la filosofía continental

—¿Saben ustedes –nos preguntó a los estudiantes extranjeros el *Maire* de Dijon, con excelente humor– por qué los vinos de la Borgoña son los mejores del mundo? ¡Porque nosotros lo dijimos –agregó–, y en el resto del mundo se lo creyeron!

Y también recuerdo la vez en que, paseando con ellos por la *Grande Rue*, en la ciudad de Estrasburgo, les dije a mis amigos franceses, que para eso ciertamente no manifestaron mucho humor, que había descubierto por qué pensaban ellos que su cocina era la mejor del mundo: "¿Por qué?", me preguntaron. "Porque para ustedes el mundo se reduce a Francia, Alemania e Inglaterra".

La forma en la que Heidegger devino "el más grande de los filósofos del siglo XX" es ciertamente un poco más complicada. Ya hemos visto, con Hannah Arendt, que era aquella una época de una gran pobreza filosófica, y que las novedosas clases de aquel joven pueblerino llegaron justo a tiempo para dar satisfacción a una expectativa, y a una real necesidad, a un "hambre de filosofía" realmente protagonizada, o *vivida*.

Aquellos eran, dice Löwith, unos "tiempos indigentes". Philippe Lacoue-Labarthe propone, en la estela de Heidegger (al lado, digamos, de la famosa onto-teología), una onto-tipología con base en la cual sería posible desarrollar toda una mimetología, cuyo primer axioma es justamente el de la indi-

---

[39] Véase Löwith, *op. cit.*

gencia del sujeto: para que haya mímesis, explica, se requiere que el que la vaya a sufrir no sea todavía nada –es decir: *nadie*– por sí mismo. "Es necesario entonces –precisa Lacoue-Labarthe– que no sea ya sujeto".[40] Y en seguida es necesario que sea un ente abierto o "*ek-stático*", que esté "fuera de sí", como el *Da-sein* heideggeriano justamente.

La Alemania indigente de los tiempos de Heidegger, trágicamente privada de sí misma, estaba en condiciones de imitar a la Grecia arcaica (una Grecia obscura y mística, y sangrienta) que una parte de sus pensadores se habían tenido que inventar para escapar a la contradictoria o esquizofrénica necesidad de imitar, en su empeño por dejar atrás al cristianismo, a la Grecia neoclásica que ya habían imitado sobre todo sus rivales los franceses. Las condiciones estaban dadas para la emergencia del "mito nazi", esa terrible política-ficción que fue, en su trasfondo intelectual o "espiritual", el nacionalsocialismo.[41]

Los jóvenes estudiantes de filosofía de aquellos tiempos filosóficamente indigentes estaban listos, por su parte, para imitar al excéntrico profesor Martin Heidegger. En ese aspecto, observa Zimmermann, no andaban tan lejos Heidegger y el nazismo. "Los unía –escribe– la inapelabilidad, aunque ciertamente en Martin la inapelabilidad era verbal, y en los nacionalsocialistas era brutal. Pero la violencia estaba implantada en su lenguaje tanto como en el de los nacionalsocialistas".[42]

Los unía también ese presunto (y a decir verdad harto ridículo) parentesco con la Grecia "originaria" (que, en el dis-

---

[40] Véase Philippe Lacoe-Labarthe, *La fiction du politique*, ed. cit., p. 126.

[41] *Ibid.,* pp. 117 y ss. Y también Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2002.

[42] Véase Zimmermann, *op. cit.,* p. 52.

curso de ambos, reclamaba, de un modo o del otro, su tributo de sacrificios).

Gadamer cuenta, a este respecto, una anécdota muy significativa, y muy cargada, justamente, de mímesis o de ontotipología. Acaba de afirmar, en el párrafo anterior, que nadie puede ser indiferente a Heidegger, y la anécdota que cuenta comienza, justamente, con una frase harto significativa:

> Recuerdo perfectamente –escribe– la primera vez que oí su nombre. Fue en 1921 en Múnich, en una ocasión en que durante un seminario de Moritz Geiger un estudiante intervino repetidas veces en la discusión utilizando para ello una manera muy extraña, desacostumbrada y patética de expresarse. Cuando más tarde pregunté a Geiger qué significaba todo aquello, me respondió como si se tratara de algo evidente: "Ay, es que está heideggerizado". ¿No lo estuve yo mismo –agrega– bien pronto?[43]

Un año después, sigue contando Gadamer, su maestro Paul Natorp le dio a leer un manuscrito de Heidegger. Unas 40 páginas, explica, que proponían una interpretación de Aristóteles.

> Fue –relata– como si me hubiera sacudido una descarga eléctrica. Había experimentado algo parecido cuando con dieciocho años leí por primera vez unos versos de Stefan George (cuyo nombre me era por entonces completamente desconocido). Seguramente también ahora mi comprensión de lo que significaba el análisis de Heidegger de la "situación hermenéutica" para una interpretación filosófica de Aristóteles era del todo insuficiente. Pero que allí se hablara del joven Lutero, de Gabriel Biel y Pedro Lombardo, de

---

[43] Véase Hans-Georg Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, traducción de Rafael Fernández de Maruri Duque, Herder, Barcelona, 1996, p. 248.

> san Agustín y san Pablo, que Aristóteles se hiciera visible precisamente de esa manera, que el lenguaje utilizado fuera extremadamente raro, y que se emplearan locuciones como el "para" *(das Umzu),* el "en consecuencia de lo cual" *(das Woraufhin)* en forma sustantivada, la "precaptación" *(Vorgriff)* y la "transcaptación" *(Durchgriff)* –esta es la manera en que todo aquello permanece hoy en mi memoria–, todo eso eran formas impactantes y autoritativas de trabajar. Nada había allí que recordara el quehacer de un erudito o la ocupación serena de un estudioso con la historia de los problemas filosóficos. Todo Aristóteles se le echaba a uno directamente encima. Cuando asistí a mi primera clase en Friburgo –agrega– se me abrieron los ojos.[44]

Dice por su parte Jean-Luc Marion que la mirada, solicitada en primer lugar por la invasión de todo lo visible (algo así como el "múltiple de la sensibilidad" kantiano, respecto del que en un primer momento permanece indiferente), encuentra en un momento dado un "primer visible" en el que se puede fijar, digamos, eminentemente en un acto de "admiración". "En efecto –escribe Marion–, la admiración debe ser entendida aquí como el más poderoso ejercicio posible de la mirada, el cual se fija en permanencia, prácticamente fascinado, en eso que encuentra o que más bien le adviene, en vez de vagabundear a la manera de la vista simple, que anda errante, sin detenerse, de un visible al otro".[45]

Si la admiración es lo suficientemente potente (la que provoca la pintura por ejemplo, y en eso consiste incluso todo el ambiguo y peligroso mero arte del artista), de ahí puede surgir el *ídolo*. "El primer visible que la vista no puede atravesar

---

[44] *Ibid.,* p. 249.

[45] Véase Jean-Luc Marion, *De surcroît*, PUF, París, 2001, p. 71.

y abandonar, porque éste la satura por primera vez y acapara toda su admiración. Primer visible infranqueable –continúa Marion–, el ídolo le dice a la mirada qué capacidad guardaba oculta desde siempre, porque él le da por la primera vez demasiado que ver –entonces, lo suficiente".[46]

Heidegger es precisamente un muy curioso ídolo, hay que decirlo, para sus hechizados alumnos, primero, y también, después, para sus lectores. Su cátedra es incluso mucho más que un simple "cuadro", es la "misa" del antiguo monaguillo de Messkirch, el "sacrificio" cotidiano que ofrece el frustrado sacerdote católico, oficiante ahora de otra iglesia y de otra historia de la salvación lo suficientemente luminosa, al menos, como para atrapar, cegar, o encandilar, y como para agotar para siempre la mirada de sus fieles discípulos.

Ya Ortega y Gasset había observado, a propósito de sus estudios en Alemania, que, muy buenos investigadores, los profesores alemanes eran más bien malos profesores, tediosos y pedantes, harto aburridos. Y era contra eso contra lo que competía aquel hombre que, como su hermano Fritz y como su sobrino Heinrich, tenía de veras mucha madera de cura.

Mudémonos por un instante a otro texto de Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, en el que también nos cuenta su experiencia de alumno apasionado por aquel gran profesor.

> La manera de presentarse y la actitud del joven Heidegger –escribe Gadamer ahí– eran totalmente diferentes. Su casi dramática entrada en escena, el ímpetu de la dicción y la concentración en la exposición fascinaban a todos los oyentes. La intención de este profesor de filosofía no era en absoluto hacer una llamada moral a la autenticidad de la existencia. Por supuesto que era

---

[46] *Ibid.,* p. 73.

partidario de esta llamada y gran parte de su efecto casi mágico se debía a esta fuerza apelativa de su carácter y su discurso. Pero su verdadera intención era otra. ¿Cómo puedo definirla? Su preguntar filosófico surgió sin duda del deseo de clarificar la profunda inquietud que le había causado el sentimiento de su propia vocación por lo religioso, y que se debía a la insatisfacción tanto ante la teología como ante la filosofía coetáneas".[47]

Y ahora volvamos al testimonio en el que estábamos, que es el del capítulo dedicado a Heidegger en su libro *Mis años de aprendizaje*.

Los grandes monólogos sobre libros –escribe Gadamer– perdieron gracias a él todos sus privilegios. Lo que Heidegger ofrecía era mucho más: la plena entrega de todas las fuerzas –y qué fuerza de genio– de un pensador revolucionario que casi se asustaba de la osadía de las preguntas que él mismo iba formulando con cada vez mayor radicalidad, pero al que la pasión por el pensamiento llenaba de tal modo que se transmitía a su auditorio con una pasión irrefrenable. Quién podría olvidar jamás la polémica malévola con que caricaturizaba las prácticas culturales y educativas de la época, "la manía por lo más inmediato", el "se" *(man),* el "palabreo", "todo ello dicho sin ánimo peyorativo" –¡incluso esto!–, quién podría olvidar el sarcasmo con el que despachaba a sus compañeros y contemporáneos, quién, de quienes entonces le seguíamos, podrá olvidar aquel remolino de preguntas con las que nos robaba el aliento y que desarrollaba en las clases introductorias de cada uno de los semestres para, a continuación, enredarse por completo en la segunda o tercera de ellas, de tal forma que sólo en las últimas clases de los semestres se agolparan

[47] Véase Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, ed. cit., p. 23.

> unas oscurísimas nubes de proposiciones que lanzaban relámpagos y que a todos dejaban medio aturdidos.[48]

"Polémica malévola" –anotemos–, "caricaturización", "sarcasmo", "preguntas que robaban el aliento"... y también la nostalgia admirativa del discípulo, muchos años más tarde, por todo eso. Ciertamente no era todo aquello lo que se puede llamar una misa; todo aquel ritual que, de acuerdo a otros testimonios, podemos concluir que estaba incluso cuidadosamente preparado.

> Testigos como Löwith, como Gadamer, como Hannah Arendt –constata George Steiner–,se muestran unánimes diciendo que quienes no oyeron a Martin Heidegger pronunciar conferencias o dirigir sus seminarios sólo pueden tener una noción imperfecta y hasta deformada de su propósito[49] [...] Yo he encontrado pasajes en Heidegger –agrega– que son opacos al ojo del lector e inexpresivos en la página, pero que cobran una vida más inteligible, adquieren una lógica de índole casi musical cuando se les lee en voz alta, cuando se les oye leídos o hablados como los estudiantes, las audiencias públicas para las que primero fueron articulados.[50]

La magia, sin embargo, sí que les llega a sus lectores, incluso a quienes lo leen en traducción. Philippe Lacoue-Labarthe, por ejemplo, quien no tardó en leerlo en alemán, en un primer momento, cuando era todavía un joven estudiante de Preparatoria *(Hypokhâgne),* lo leyó en la traducción francesa de los *Essais et conférences*, y según nos cuenta él mismo, de inmediato quedó

---

[48] Véase Hans-Georg Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, ed. cit., p. 251.

[49] Véase George Steiner, *Heidegger*, con nueva introducción, traducción de Jorge Aguilar Mora, FCE, México, 1999, p. 15.

[50] *Ibid.,* p. 17.

enteramente encantado. "Muy pronto –le confía a Dominique Janicaud–, me volví heideggeriano. Muy pronto, Heidegger se volvió el único filósofo que yo entendía".[51] Todavía en *khâgne,* en Burdeos, pudo asistir al seminario sobre Heidegger que impartía Gérard Granel en la facultad, como libre oyente. "Al principio –nos cuenta–, aquello me parecía espantosamente difícil, pero era impresionante, tan retóricamente potente –en el mejor sentido de la palabra– que yo estaba subyugado".[52]

En *La fiction du politique*, obra desarrollada con vistas a la obtención de su doctorado de Estado, y en la que se le había pedido que hiciera un repaso de sus investigaciones de los últimos 15 años, o más, lo que en un primer momento parecía darle la ocasión para llevar a cabo una explicación consigo mismo se le transformó, dice, en una explicación con Heidegger. "La razón de esto –escribe– es muy simple: yo no 'entré en filosofía', si realmente entré, sino por haber sufrido el golpe o el choque (*Stoss*, se dice en *El origen de la obra de arte*) del pensamiento de Heidegger".[53] Y agrega que apenas unos cuantos meses después se enteró de que Heidegger se había adherido al nazismo.

Lacoue-Labarthe explica que no sabe si realmente entró en filosofía, precisamente porque, independientemente de la parte que en ello corresponde a la modestia, y puesto aparte su interés por la aproximación entre la poesía y el pensamiento, lo que más le atrajo de Heidegger fue precisamente su filosofía de la historia –digamos– de la filosofía. Para Philippe

---

[51] Véase Janicaud, *op. cit.,* p. 198.

[52] *Ibid.,* p. 199. A Jean-Luc Nancy, en cambio, su pasión de entonces por Hegel lo protegió del primer impacto, y la lectura de la *Lettre sur l'humanisme* lo que le provocó fue un ataque de risa: "Le dije [a su amigo Warin, quien le había dado a leer aquello] que ese tipo era ridículo con todos sus pastoreos…" (véase Janicaud, *op. cit.,* p. 245).

[53] Véase Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, ed. cit., p. 11.

Lacoue-Labarthe, como para la mayor parte de los heideggerianos, la historia de la filosofía, y con ella la filosofía misma, eran una cosa acabada, consumada. "Si la cosa existe todavía –declara–, ya no es más que como tradición". "La filosofía –abunda en seguida– ya no designa más que el comentario de la filosofía, o si ella pretende liberarse de ello, no es más que un modo más o menos brillante y coherente de la variación epigonal. La obra del más grande de los pensadores de este tiempo –agrega–, sin discusión, es casi exclusivamente del orden del comentario, y él mismo confiesa que no hace 'obra' en el sentido que la tradición le ha dado a ese término".[54]

Si el propio Heidegger, a quien sin dar lugar a discusión se le declara "el pensador más grande de este tiempo", no hizo ya filosofía, entonces, ¿quién podrá pretender hacerla todavía? Philippe Lacoue-Labarthe se volvió, como es sabido, un gran estudioso, sobre todo, de la filosofía clásica alemana, y no sólo de Heidegger. En los actos que se organizaron a raíz de su muerte, Jean-Luc Nancy recordaba, para matizarlo, que normalmente se decía que, en la Escuela de Estrasburgo, Philippe Lacoue-Labarthe era el investigador y él, en cambio, el pensador original.

Lo que nos vuelve al problema de la doble cultura filosófica que analizábamos con Tom Sorell y con Alfredo Troncoso. De nueva cuenta Heidegger se nos revela, no obstante los indiscutibles logros del trabajo de germanista, y de experto en Heidegger también, de Philippe Lacoue-Labarthe (el colega de Turlot), como un "mal inquilino".

Río abajo de la tradición filosófica, o en *aval*, para decirlo en francés, ¿a dónde nos lleva ese supuesto y a la vez que muy simple muy obscuro presunto "final de la filosofía"? ¿Qué "futuro" le depara al más que bimilenario pasado de la filoso-

---

[54] *Ibid.,* p. 14.

fía, si no es el de una tradición encasillada y encerrada en la "historia de la metafísica", y en suma en la interpretación, y para ser más claros en la tergiversación heideggeriana? ¿Y a partir de ese futuro del pasado, qué futuro propiamente dicho le queda a una disciplina supuestamente agotada ya (y con su canon hecho y cerrado, y en ese canon, con el primerísimo rol naturalmente ya asignado, a ya sabemos quién)?

## La guardia heideggeriana

¿Me perdonarán los heideggerianos de recta obediencia cuanto acabo de decir? ¿No me saldrán todos, de inmediato, con esas mil y una "precisiones" terminológicas, todas ellas por cierto imprecisas, e inatacables –inapelables, como dice Zimmermann–, mandándome a callar, a mí que desde luego no soy digno de siquiera pronunciar el nombre del maestro?[55]

Me encuentro, si es así, en la situación en la que se ponía Julien Benda ya en el relativamente temprano 1947 cuando, en una nota de su libro *Tradition de l'existentialisme ou Les Philosophies de la vie* titulada "En marge d'un texte de Heidegger" ("La remontée au fondement de la métaphysique", *Fontaine*, marzo de 1947), con fina ironía aclaraba que, en lo que se refiere al lenguaje heideggeriano, él prefería irse mejor con todo cuidado pues, advertía, "tenemos que vérnoslas aquí con pensadores –como los marxistas– que, si uno cree poder cambiar una letra en sus textos, exclaman que de ese modo

[55] "¿Me atreveré a decir –se atreve a decir Jean Greisch– que algunas formas de hablar de la era 'post-metafísica' o del 'cierre' de la metafísica me irritan sobremanera, porque ni siquiera se es capaz de decir lo que, exactamente, está 'acabado', terminado, y por qué razones?" (véase Janicaud, *op. cit.,* p. 186).

prueba uno que no comprende nada de su doctrina y abandonan la discusión azotando las puertas".[56]

A propósito de ese mismo, quisquilloso lenguaje, Jeanne Hersch destaca "hasta qué punto Heidegger estaba a la defensiva: sus pensamientos –subraya– se niegan a ser tocados sin su coraza verbal".[57] Y recuerda que, como el lenguaje, así era también el hombre:

> Heidegger –escribe– era un hombre de talla pequeña, cuadrado, macizo. Casi siempre llevaba una chaqueta de corte inhabitual, que tenía un estilo bastante militar o explorador[58] [...] Se presentaba en medio de los hombres –prosigue– con una suerte de desafío, de afirmación de sí y a la defensiva, como si se sintiese siempre a punto de ser atacado[59] [...] Él no era ciertamente un hombre de diálogo –observa–. Se retiraba en sí mismo, en algún monólogo meditativo en el que las repeticiones se multiplicaban, de suerte que las fórmulas que prefería daban la impresión de que él era el primer sacerdote de una nueva liturgia, o el último de una liturgia olvidada[60] [...] Una vez, en 1955 —nos cuenta en fin—, se organizó en un castillo de Normandía un coloquio de una semana consagrado a la filosofía de Heidegger, en el que él participó con un grupo de discípulos franceses y alemanes. Él se mantenía en medio de todos ellos –subraya–, pequeño como era, como si estuviese en el centro de una torre que lo protegía.[61]

---

[56] Véase Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme ou Les Philosophies de la vie*, p. 115.

[57] Véase Jeanne Hersch, *op. cit.,* p. 410.

[58] *Ibid.,* pp. 409-410.

[59] *Ibid.,* p. 410.

[60] *Idem.*

[61] *Idem.*

Es conocida la especie de guardia, y hasta de secta heideggeriana que se organizó en Francia, en torno a Jean Beaufret, tras el final de la Segunda Guerra Mundial y tras la derrota de la Alemania "mítica" y tras la derrota de su apóstol Heidegger en su propia universidad.

Privado de su cátedra por la Comisión Depuradora, frente a la que contra la animosidad de Adolf Lampe (a quien había afectado personalmente durante su rectorado), y sobre todo contra el testimonio devastador de Karl Jaspers (quien había quedado muy dolido contra él por su distancia y su silencio cuando, en 1937, los nazis lo retiraron a él mismo de su cargo, prohibiéndole enseñar y publicar), muy poco pudo la mediación de monseñor Conrad Gröber, su paisano de Messkirch y arzobispo de Friburgo, a quien no tuvo Heidegger pudor en acudir a pesar del muy marcado anticatolicismo –más contundente y más probado que su antisemitismo– con el que se desempeñó como rector y como profesor, perjudicando por ejemplo, con malos reportes, a los estudiantes del filósofo católico Martin Honeker: Gustav Siewerth y Max Müller.[62]

Heidegger se dejó rescatar por esos franceses que inesperadamente acudían a su cabaña, como en peregrinación, en busca del más grande de los filósofos de la vencida, y no obstante ello, aún formidable o fascinante Alemania.

Es mucho lo que se podría decir sobre esa guardia heideggeriana francesa, desde esas situaciones ridículas que cuenta por ejemplo Michel Deguy: cómo Fédier no sabía alemán, Beaufret lo hablaba con una lentitud desesperante, y Heidegger tampoco se defendía muy bien en francés, y el embarazo en que, en privado, aquello los ponía. Y luego el "*Kinder-*

---

[62] Véase Zimmermann, *op. cit.,* pp. 92 y ss. Y también Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, traducción de Raúl Gabás, Tusquets, México, 2010, pp. 387 y ss.

*garden*" que era el seminario de Thor, con sus traducciones lentísimas. Y tras ello "la manera en la que Fédier lo ataba al coche", y aquella en la que "Vezin le ponía una cobija sobre los hombros".[63] Y en cuanto a los demás, ellos podían mirar al "primer visible", sí, pero de lejecitos. A Lucien Goldmann la banca en cuyo extremo estaba, apoyado con todo su peso, lo arrojó al suelo por no ponerse de pie al entrar el maestro, justo cuando todos los demás lo hicieron.

Y al otro extremo de todo eso, la proscripción de las traducciones no "oficiales", entre ellas principalmente la que Emmanuel Martineau hizo, adelantándoseles a los de la secta oficial, de *Ser y tiempo*. "Fédier –cuenta Françoise Dastur–, luego de la muerte de Beaufret, reemplazó a éste como 'garante' de las traducciones francesas de los textos de Heidegger. Sintiéndose de ese modo el encargado de una misión casi 'sagrada', su tendencia al dogmatismo se reforzó, y el espíritu de libre discusión que antes reinaba en sus seminarios desapareció progresivamente".[64] Y a propósito de la traducción de Martineau agrega: "Esa traducción fue resentida por Fédier, Vezin y algunos más como una especia de catástrofe mayor".[65] "Eso condujo –observa Jean-François Courtine– a hacer de Heidegger un objeto reservado a un lectorado definido que acepta códigos, convenciones, una determinada jerga, mientras que la obra –agrega– me parece susceptible de lecturas mucho más diversas, e incluso antagónicas".[66]

Y aquí damos con un punto importante a propósito de la necesidad de liberar a Heidegger, como el autor normalizado

---

[63] Véase Janicaud, *op. cit.,* p. 81.
[64] *Ibid.,* p. 66.
[65] *Idem.*
[66] *Ibid.,* p. 60.

que debería ser, de los devotos de esa cosa extraña: ese heideggerianismo de secta que ciertamente es todo menos filosofía.

Cada uno de nosotros podría contar las respectivas excentricidades de los heideggerianos devotos de su propia universidad o país. Y eso a todos los niveles, comenzando desde luego, siempre, por los jóvenes e incautos estudiantes, que son naturalmente los más influenciables. Marion dice que él desaconseja a sus estudiantes el que hagan tesis de doctorado sobre Heidegger, porque incluso a ese nivel lo considera muy difícil.[67] Yo sé en cambio de una humilde facultad de Filosofía de la provincia mexicana en la que a los estudiantes semianalfabetas que reciben todos los años, les recetan al hechicero ese, en altas y reiterativas dosis, desde el momento mismo de su entrada. "Me parece que había –cuenta por su parte Derrida– una promoción anterior a la mía, de personas que tenían la reputación de tener conocimientos sobre Heidegger, y nosotros los mirábamos como tales. Era también –subraya– una atmósfera oculta".[68]

Volvamos mejor, para cerrar este apartado, a los más genuinos representantes del heideggerianismo primitivo, en el que estoy seguro que muchos se reconocerán, o por lo menos serán reconocidos. Volvamos al testimonio de Gadamer:

> Como éramos un grupo de gente altiva y orgullosa de nuestro maestro y de su ética de trabajo permitimos que todo aquello se nos subiera en demasía a la cabeza. Imagínese el lector lo que les ocurría a aquellos que eran de segunda o tercera categoría entre los heideggerianos y cuya formación o talento científico no estaban aún a la altura de la situación. Sobre ellos Heidegger ejercía el efecto de un narcótico. El remolino de preguntas radi-

---

[67] *Ibid.,* p. 227.
[68] *Ibid.,* p. 93.

cales a que Heidegger nos arrastraba degeneraba en boca de sus más burdos imitadores en una grotesca caricatura. Confieso que no me hubiera gustado ser compañero de Heidegger durante aquella época. Por todas partes surgían estudiantes que habían aprendido a copiar exactamente la manera en que el maestro "carraspeaba o escupía". Estos jóvenes, con sus "preguntas radicales" apenas lograban disimular la vacuidad de éstas con sus sofisticadas formulaciones, provocando todo tipo de inseguridades en los seminarios.[69]

## La onto-idolatría del presunto superador de la "onto-teología"

Abrimos este trabajo con una frase de Heidegger que recuerda, empobrecida, a una célebre indicación de Descartes. Cerrémoslo con otra frase que recuerda a Nietzsche más bien, también de *La experiencia del pensamiento*: "Venimos –escribe Heidegger– demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el Ser. El hombre –agrega– es un poema que el ser ha comenzado".[70]

¿Qué clase de enigma sibilino, y de cuán mal gusto –por el mimetismo facilón tanto como por la mala factura– es ese? ¿De qué diantres habla ese señor "pensador"? Lo de estar "demasiado tarde para los dioses" anotémoslo a la cuenta de la nostalgia neopagana de toda la Alemania en mal de mímesis de la antigua Grecia, pero, ¿y el Ser que está, en la frase del oráculo, al otro extremo?

---

[69] Véase Gadamer, *op. cit.,* p. 253.

[70] Véase Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Gallimard, París, 1976, p. 21.

Kosta Axelos piensa que, sobre todo después de su famoso "giro", "en lugar de la palabra *Sein*, sobre todo cuando Heidegger escribe *Seyn*, con demasiada frecuencia podría ponerse Dios".[71] Y Steiner es de la misma opinión: "Remplacemos *Sein* por 'Dios' en todos los pasajes clave –escribe–, y su significado se vuelve transparente".[72] Jean-Pierre Faye también lo nota, en particular en la segunda parte de las *Lecciones sobre Nietzsche*: "El ser deviene una suerte de Dios oracular –comenta–, faraónico. El 'ser' heideggeriano deviene un fantasma increíble. De ese modo –se sorprende– el Ser 'le niega' a la metafísica la capacidad de pensar al Ser". Es un texto –observa– en el que el énfasis alcanza proporciones risibles".[73] Y a la pregunta expresa de Janicaud sobre si es el lado teológico de Heidegger el que emerge aquí, Jean-Pierre Faye lleva más lejos su análisis:

> ¿Le permite el ser a la metafísica que piense al Ser? ¡No, nunca! ¡"El ser se niega"! Es curioso. Es precisamente por ese lenguaje que el ser deviene precisamente el *primus ens*. Heidegger acusa a Filón –en términos bastante graves y despectivos en el texto de 1935, *Filón-el-judío* (decir eso –precisa– no tiene nada de antisemita, ya que ese es su nombre)— pero de todos modos… *Filón-el-judío*, Heidegger lo excluye del "pensamiento" afirmando que su Dios no es más que un ente, que él no es entonces el Dios verdadero. Pero, él mismo —constata en fin—, cuando le atribuye al ser ese poder de permitir o de "negar", hace de él una especie de potencia divina.[74]

---

[71] Véase Janicaud, *op. cit.,* p. 26.
[72] Véase George Steiner, *op. cit.,* p. 24.
[73] Véase Janicaud, *op. cit.,* p. 153.
[74] *Ibid.,* pp. 153-154.

Perplejidad similar en Jean Greisch, quien, tras recordar la reserva de Ricoeur con respecto de la tesis heideggeriana de la constitución onto-teológica de la metafísica, se pregunta: "¿Cómo el 'último dios' viene en el pensamiento de la *Ereignis*, que se supone que nos va a liberar de una vez por todas de la constitución onto-teológica de la metafísica?"[75]

"El Ser no es uno de los seres, y Dios, por su parte, sí". ¡Cómo no se le había ocurrido a nadie, nunca antes, semejante genialidad! –aunque bien vistas las cosas parece que sí, al místico medieval alemán Maestro Eckhard–.[76] No es entonces que el Ser sea Dios, el Ser es anterior al mismísimo Dios, en tanto que simple Ser Supremo, y es más divino que Él, desde su "diferencia".

Aunque, a decir verdad, cabría desde luego preguntar aquí de qué "Dios" estamos hablando. Hay un momento, en *Identidad y diferencia*, en el que al lado de la expresión "lo supremo" Heidegger escribe, entre paréntesis, nada menos que el nombre de Zeus.[77]

De Dios se habla en esta obra como de "el Dios", y el Dios del que es cuestión es el que ha "entrado en la filosofía"; y de éste dice Heidegger que es la *Causa sui* (lo que en rigor nos limita al periodo "onto-teológico" que va de Spinoza a Hegel). "A este Dios –comenta Heidegger–, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar. En consecuencia –agrega– tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios

---

[75] *Ibid.,* pp. 187-188.

[76] Véase Zimmermann, *op. cit.,* pp. 175 y ss.

[77] Véase Heidegger, *Identidad y diferencia*, edición bilingüe de Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 149.

de la filosofía, al Dios *Causa sui,* se encuentre más próximo al Dios divino".[78]

Subráyese la ambigüedad de esta postura, que ciertamente deja abiertas todas las posibilidades (lo mismo la de hacer una teología en la que no aparezca la palabra "ser", que la de ser enterrado en un funeral cristiano católico, pero en el que en lugar de la cruz, sobre su tumba se ponga una estrella).[79] El "Ser" de Heidegger, en todo caso, si no es "el Dios de los filósofos y de los *savants*", ¿no es acaso el Dios del propio filósofo, o "pensador" si lo prefieren, Martin Heidegger?

Jean-Luc Marion acepta el desafío de ese Ser que se pretende más divino que Dios (o al menos más divino que el Dios *Causa sui*), y en *Dios sin el ser* desarrolla toda una propuesta fenomenológica en la que a la vez que nos muestra al Ser de Heidegger en su calidad de ídolo o de "primer visible" hecho a la medida del mirar admirativo de Heidegger, encerrándolo en el horizonte –onto-idolátrico, digamos– perfectamente colmado de esa mirada suya tan singular, nos muestra asimismo que, en rigor fenomenológico, el Amor trasciende al Ser, y lo abre incluso, cual corresponde al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que no se deja ver a través de un ídolo (del que lo propio es justamente atrapar la mirada y no dejarla ver más allá de sí mimo/a), sino a través de un ícono.

"Sin duda –escribe Marión–, si 'Dios' es, es un ente; pero ¿Dios está obligado a ser?"[80] Desde luego que no, en tanto que Amor. Y esto el cajero Fritz Heidegger lo sabía cuando, sin hacer demasiado caso de la filosofía del "ser para la muerte" de

---

[78] *Ibid.,* p. 153. Véase también nuestro trabajo "Entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos", *Open Insight,* vol. 1, núm. 1, diciembre de 2010, pp. 34-61.

[79] Véase Zimmermann, *op. cit.,* pp. 181 y 206. Y asimismo Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, París, 1982, p. 92.

[80] Véase Marion, *op. cit.,* p. 70.

su hermano, les decía a las gentes de Messkirch que la muerte era el final del sueño, y "el comienzo del auténtico ser". "Cada uno de vosotros es un cero", les decía, y quebrando el horizonte cerrado de la ontología fundamental agregaba que "los hombres no son nada, salvo que Dios los acoja en sí".[81]

Y es precisamente en ese Amor, que desde luego rompe, y trasciende las reglas del Ser y de los seres, en donde el propio Marion encuentra la confirmación de que, muy por encima del Ser, sigue estando, como siempre, el Dios de la Revelación. "La revelación bíblica ofrece, en unos cuantos textos –leemos en *Dieu sans l'être*–, el despuntar de cierta indiferencia del ente con respecto al Ser; el ente no se libera así del Ser sino desarmando la diferencia ontológica; y no la desarma sino en la medida en la que la desvía en primer lugar otra instancia, el don".[82]

Y así es como el zorro quedó atrapado él mismo en su propia madriguera, y como otro zorro más zorro aún nos viene a liberar de ella. Para terminar, entroncando una vez más con aquello de "pensar grandemente errando gravemente", y para subrayar con ello que incurrir en idolatría, así sea del Ser, no es algo baladí o indiferente, démosle la palabra una vez más a George Steiner:

> Si Heidegger hubiese tratado de comprender el mal del nazismo –conjetura éste– y de su propio papel en él, si se hubiese esforzado por "pensar en Auschwitz" con una profundidad cercana a la requerida (¿y qué filósofo lo ha hecho?), el dominio de la ética habría sido indispensable. Me atrevo a decir –concluye– que fue este dominio el que, en su renuncia a la teología, había excluido Heidegger, y que esta exclusión mutiló su propia humanidad.[83]

---

[81] Véase Zimmermann, *op. cit.,* p. 47; y también Marion, *op. cit.,* p. 128.
[82] Véase Marion, *op. cit.,* p. 147.
[83] Véase Steiner, *op. cit.,* p. 42.

# ANEXO I
# El final de la filosofía como realización política

Todo el lapso que media entre Atila y nosotros, todo el lapso de la civilización cristiana no han sido sino una simple interrupción del desarrollo humano, que ahora tomará de nuevo su carácter original.

ADOLF HITLER

# DIE UNIVERSITÄT IM NATIONALSOZIALISTISCHEN STAAT[1]

*Martin Heidegger*

Die Revolution in den ersten deutschen Hochschulen erst vor dem Anfang.

VORTRAG VON MARTIN HEIDEGGER, Freiburg

Einer der stärksten nationalsozialistischen Vorkämpfer unter den deutschen Gelehrten, der derzeitige Rektor der Universität Freiburg, Professor Dr. Heidegger, hielt gestern abend im Schillersaal des Museums einen Vortrag über die Universität im nationalsozialistischen Staat. Der Gelehrte stellte fest, daß die Uni-versität bisher ein leeres Gebilde im Staate gewesen, und kam bei seinen wissenschaftlichen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß die neue Universität ein Stück des nationalsozialistischen Staatesdarstellen werde, in dem Dozenten und Studenten als Arbeiter ein gemeinsames Band

---

[1] Conferencia dada en Tubinga el 30 de noviembre de 1933 y publicada en el *Tübienger Crhonikdel* el 1 de diciembre de 1933. Martin Heidegger: *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976. Gesamtausgabe,* 16, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 2000, *GA*, 16, 765. Cursivas en el original. Esta traducción concluyó coincidiendo con el aniversario de CLAFEN en sus 10 años de fundación. Así que dedico este trabajo de investigación, en que consiste toda traducción, al doctor Antonio Zirión, por lo que la fenomenología tiene (aún) de rebelión. [Se presenta aquí la versión original en alemán seguida de la versión traducida al español.]

umschließe, das zur treuen Gefolgschaft und dadurch zur Kameradschaft führt. Prof. Dr. Heidegger bezeichnete eingangs die Universität als wissenschaftliche Hochschule, deren Aufgabe es ist, die auf Grund wissenschaftlicher Forschung gepflegte wissenschaftliche Lehre zur wissenschaftlichen Durchbildung zu bringen. Im Verhältnis zum Staat gilt die Universität als öffentlich rechtliche Körper-schaft. Dieses Verhältnis hat seine übliche Deutung erfahren durch Wilhelm von Humboldt, der mitbeteiligt war an der Gründung der Berliner Universität im Jahre 1809, die eine Musteruniversität blieb bis heute. Humboldt schrieb in einem wis-senschaftlichen Aufsatz über das Verhältnis von Universität und Staat unter anderem, daß der Staat sich bewußt bleiben müsse, daß er ihr (der Universität) hinderlich sei, deshalb solle er sich nicht hineinmischen. Die Sache würde ohne ihn unendlich besser gehen. Andererseitshabe der Staat die Pflicht, die Mittel für die Universität herbeizuschaffen. Die Universität ist durch ihn in dreifacher Weise charakterisiert: *1.* gesehen von dem Blick- punkt der Lehrer und Forscher, *2.* dem Vorrang der Forschung vor der Lehre, die Lehre muß auf die Forschung gegründet sein und *3.* die Universität ist die Hochschule, ist eine Gemeinschaft von Studenten und Dozenten.

Nun war inzwischen bei uns die Revolution. Der Staat hat sich geändert. Diese Revolution war nicht die Übernahme einer im Staate vorhandenen Macht oder politischen Partei, sondern die nationalsozialistische Revolution bedeutet die völlige Umwälzung des gesamten deutschen Daseins. Sie erfaßt auch die Universität. Wie sieht nun die Universität im neuen Staate aus? Der neue Student ist nicht mehr akademischer Bürger, er geht durch den Arbeitsdienst, steht in der SA oder SS, treibt Geländesport. Das Studium heißt jetzt Wissensdienst. Alles wird in Kürze in einen erfreulichen Einklang kommen. Der neue Dozent macht Pläne zur Hochs-

chule, schreibt Broschüren über den neuen Wissenschaftsbegriff, man redet redet über den politischen Studenten, die politischen Fakultäten, hält Vorlesungen über VolkskundeundArbeitsdienst. Das ist nichts anderes als das übermalte Alte. Das ist, wenn es hoch kommt, eine äußerliche Übertragung von gewissen Ergebnissen dieser Revolution bei einer sonst in der alten Ruhe dahinschleppenden Innerlichung.

***

Was soll denn noch geschehen? Die Revolution ist doch zu Ende und hat der Evolution Platz gemacht, nach den Worten des Führers selbst. Die Evolution soll die Revolution ablösen. Aber die Revolution in der deutschen Hochschule ist nicht nur nicht zu Ende, sie hat nicht einmal begonnen. Und wenn im Sinne des Führers die Evolution da ist, dann wird sie nur durch Kampf und im Kampf geschehen können. Die Revolution in der deutschen Hochschule hat nichts zu tun mit der Abänderung von Äußerlichkeiten. Die nationalsozialistische Revolution ist und wird werden die völlige Umerziehung der Menschen, der Studenten und nachherkommendenjungen Dozentenschaft. Das kann nicht geschehen abseits der neuen Wirklichkeit, sondern nur so und dann, wenn wir selbst in der neuen Wirklich-keit stehen und sie erfahren. Erfahrbar ist sie nur für den, der den rechten Sinn hat, sie zu erfahren, nicht für den Betrachter, der vielleicht nur nationalsozialistische Literatur liest, um sich im Sprachgebrauch zu unterrichten, sondern für die, die mit-handeln, denn die revolutionäre Wirklichkeit ist nichts Vorhandenes, sondern es liegt in ihrem Wesen, daß sie sich erst entrollt, daß sie erst im Anrücken ist. Eine solche Wirklichkeit verlangt ein ganz anderes Verhältnis als zu einem Tatbestand. Wir müssen zuerst nach der neuen Wirklichkeit fragen, uns fragen, ob und wie wir in ihr stehen. Dabei müssen wir uns herausstellen aus dem Gehäuse der überlieferten Formen und Äußerlichkeiten der Universität.

Sie sind für uns nur mehr ein behelfsmäßiger Aufenthalt. Wir dürfen auch nicht aus Augenblicksanlok-kungen herumändern, denn die Formen bestimmen sich nach dem, was wir tun in dieser Gemeinschaft. Unser Tun ist tun müssen und bestimmt sich nach dem, was und wer wir sind, unser Sein bestimmt sich nach dem, vas und wer wir werden in dieser neuen Wirklichkeit, und unser Werden nach dem, was wir einsetzen, was wir zu vollziehen vermögen. Wir sind uns darüber klar, daß Äußerlichkeiten und Formen nur Sinn haben, soweit sie erwachsen aus dem lebendigen Handeln der Menschen selbst. Daraus ergeben sich folgende Fragen: *1.* Welches ist die neue Wirklichkeit? *2.* Wie steht der neue Student in dieser Wirklichkeit, wer und was ist er? *3.* Wie steht der neue Do-zent zu dieser Wirklichkeit, wer und was ist er?

*1.* Was ist die neue Wirklichkeit? Die Deutschen werden ein geschichtliches Volk, nicht als ob sie keine lange und wechselvolle Geschichte hätten. Geschichte haben bedeutet nicht geschichtlich sein. Geschichtlich sein bedeutet als ganzes Volk wissen, daß Geschichte nicht das Vergangene ist, nicht das Gegenwärtige, sondern das aus hereindrängender Zukunft in die Gegenwart durchdringende Handeln und Fragen. Die Zukunft besteht nicht aus dem,was nicht ist, sie kommt in der wissenden Entscheidung, durch die das Volk zu sich selbst drängt. Geschichtlich sein‘heißt wissend sein, um sodas Vergangene in seiner seiner wandelnden Größe zu bewahren. Dieses Wissen ist der Staat selbst. Der Staat ist das erweckende und bindende Gefüge, in das sich fügend das Volk als Ganzes eingesetzt wird. Jene Mächte, die Natur, die Geschichte, die Kunst, die Technik, die Wirtschaft, der Staat selbst werden durchgesetzt. So wird das faßbar, was ein Volk sicher, hell und stark macht. Die Faßbarkeit dieser Mächte ist das Maß Geschehen meldet sich an der Anspruch

des Volkes auf seinen Staat, auf ein Wissen um sich selbst, um die großen Mächte des Daseins. Dieses Geschehen ist ein unauf-haltsamer Andrang, fast wie ein Zwang, eine der großen inneren Notwendigkeiten, in die das menschliche Herz sich fügt. Nur dadurch ist es möglich, zu einer Größe hinaufzuwachsen. Wir stehen unter dieser Befehlskraft einer neuen Wirklichkeit. Wir fragen nach denedenen, die diese neue Befehlskraft verstehen, um die Befehle auszuführen. Nur die kommen in Frage, die noch unverbraucht sind, die mit den Wurzeln ihres Seins und Daseins ins Volk hinabreichen, die ein Vorwärtsdrängen in sich verspüren, ein Stürmen, und das ist die deutsche Jugend. Sie besitzt jene Gewißheit ihres Seins. Die echte Jugend muß, und sie weiß sich eingesetzt auf das große Ziel. Diesem entsprach,einneues Wissen zur Durchführung zu bringen.

*2.* Wie steht der neue Student in der neuen Wirklichkeit? Der Student ist von Hause aus dazu bestimmt, erst zu lernen,und wir geraten hier an die oft betonte Gefahr, daß man den Studen-ten allzu ernst nehme und ihn in eine allzu große Wichtigkeit hinaufsteigen lasse. Man sagt, man dürfe das nicht, weil der Student von heute zu primitiv veranlagt sei, was nicht bedeuten soll, daß er erheblich weniger Kenntnisse hat als die Professoren. Primitiv sein heißt aus innerem Drang und Trieb dort stehen, wo die Dinge anfangen, primitiv sein, getriebengetrieben sein von inneren Kräften. Gerade deshalb, weil der neue Student primitiv ist, hat er die BerufungBerufung zur Durchführung des neuen Wissensanspruchs. Er verlangt von der Dozentenschaft Auskunft über Fragen der Natur, der Philosophie, der Kunst, des Staates usw. Soll er das allein zur Kenntnis nehmen, was bisher immer gelehrt wurde? Er wird sich nicht damit begnügen, was die Dozenten beiläufig und nachträglich als Bekenntnis ihrer Privatmeinung hinzusetzen. Unbeirrbar und unent-

> wegt wird der kommende Student den Wissensanspruch des Volkes in seinem Staat zur Durchsetzung zu bringen versuchen. In diesem Angriff folgt die Jugend der Führung ihres sicheren Willens. Wer dort steht, wo sie angegriffen wird, ist sie [sie!] mit ihr und ihrem Wollen verbunden. Diese Gefolgschaft in der gemeinsamen Angriffsbewegung erwirkt die neue Kameradschaft. Nicht umgekehrt ent-steht auf Grund Kameradschaft Gefolgschaft. Solche Kameradschaft erzieht schon Führer, die mehr tun, weil sie mehr ertragen und mehr opfern. Die Kameradschaft trägt jeden ein-zelnen über sich hinaus. Wir kennen diese jungen Menschen, die Festigkeit ihrer Gesichtszüge, die Rücksichtslosigkeit ihrer Rede, ihren stählernen Charakter. Dieser Schlag von Studenten studiert nicht mehr im überkommenen Sinne, er ist jederzeit unterwegs. Dieser Student wird zum Arbeiter.

War der Student nicht immer Arbeiter? Man spricht heute vom Arbeiter der Stirn und der Faust. Arbeiter ist hier nur ein großer Sammelname, ein zeitgemäßes Zugeständnis an jene Volksgenossen, die man gemeinhin Arbeiter nannte. Mit der neuen deutschen Wirklichkeit wurde auch das Wesen der Arbeit und des Arbeitersgewandelt. Arbeit ist kein ständischer Begriff, kein Kulturbegriff. Arbeit ist zweideutig. Sie ist einmal der Vollzug eines Verhaltens und zweitens das Erarbeiten als Ergebnis jenes Vollzuges. Jedes menschliche Verhalten ist Arbeit. Das Wesentliche liegt weder im Vollzug des Verhaltens noch im Ergebnis, sondern in dem, was dabei eigentlich geschieht. Der Mensch stellt sich als Arbeiter in Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen, darin geschieht die Durchsetzung der Mächte Natur, Kunst, Staat usw. Das so verstandene Wesen der Arbeit bestimmt das Dasein der Deutschen, und vielleicht das Dasein des Menschen der Erde überhaupt. Unser Dasein beginnt, sich in eine andere

Seinsart zu verwandeln.Der nationalsozialistische Staat ist Arbeitsstaat, weil der neue Student sich eingesetzt weiß für die Durchführung des politischen Wissensanspruches. Deshalb ist er Arbeiter. Der neue Studentstudiert, weil er Arbeiter ist, und Studium heißt jetzt Entfaltung des Willens, um jenes Wissen des Volkes zu festigen und zu studieren, kraft dessen er in seinem Staate ein geschichtliches Sein wird.Nach einem Jahrzehnt, vielleicht erst nach einem Menschenalter wird der Schlag dieses neuen Studenten die Hochschule beherrschen. Dann wird der Student nachgerückt sein in die Arbeitsfront der neuen Dozentenschaft.

*3.* Wie steht der neue Dozent in der neuen deutschen Wirklichkeit? Der neue Wissensanspruch setzt sich für den, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, überall durch. Als Wissensanspruch ist er zugleich ein Wille zum Lehren, er ist das Suchen nach den Lehrern für dieses Lernenwollen, aber die heutige wissenschaftliche Lehre ist gekennzeichnet durch ihre Ziellosigkeit, die noch notdürftig dem nachkommt, was in der Prüfungsordnung verlangt wird. Dieser Ziellosigkeit der Lehre entspricht die Uferlosigkeit des Sturzes [Stoffes], sie wird als internationaler Fortschritt angesehen, aber diese beiden haben es bewirkt, daß die deutsche Hochschule schon seit Jahrzehnten ohnmächtig geworden ist, ohnmächtig auch gegenüber dem, was sich in den letzten Jahrzehnten in sie hineingedrängt hat. So wurde auf der vorjährigen Hochschulkonferenz noch Klage geführt über die Uberfüllung der Hochschule, die einen geordneten Lehrbetrieb beeinträchtige. Es ist umgekehrt, das innere Versagen der Universität ist der Grund, daß die Uberfüllung möglich geworden ist. Es ergibt sich ein Zusammenstoß, was unter der Befehlskraft der neuen deutschen Wirklichkeit sich herbeidrängt. Die Lage ist die,

daß man immer noch die Geister sieht und schon zu sehen glaubt, die deutsche Wissenschaft würde in die Barbarei zurücksinken, anstatt die andere Gefahr zu sehen, daß wir wissentlich oder unwissentlich der Durchsetzung des neuen Wis-senschaftsanspruchs in den Weg treten können. Es genügt nicht allein, die Neuordnung zu begrüßen, es gilt das Entweder-Oder, sich entscheiden, sich unter die Befehlskraft der neuen Wirklichkeit zu stellen oder mit einer versinkenden Welt unterzusinken.

Wenn wir aus der innersten Erfahrung der neuen Wirklichkeit heraus uns für sie entscheiden, dann beginnt erst der Kampf, beginnt erst die Auseinandersetzung mit dem Wissensanspruch, wie er in der Jugend hervorbricht. Diese Anmeldung treibt zur Besinnung auf das Wesen des Wissens, auf das Wesen der Wissenschaft. Was heißt wissen? Wissen ist Können und Ver-mögen, ist freies Beherrschen derKegeln und Gesetze der Dinge.

Wissen ist Handeln, ist Sicherheit, Wissen ist Entschiedenheit, Entschlossenheit für das Künftige. Der Anspruch auf dieses Wissen ist nicht ein leerer Wunsch, bisher noch vorenthaltene Kenntnisse sich anzueignen, dieser Wissensanspruch ist der Wille zur Verwandlung der Wirklichkeit. Jedes Wissenwollen ent-faltet sich als Frage, und es gilt für uns, die wir den Wissensanspruch auszuführen haben, im voraus zu wissen, was uns das wirkliche Fragen bedeutet. Frage ist nicht das ungebundene Spiel bloßer Neugier, nicht das eigensinnige Beharren im Eigensinn um jeden Preis. Der fragende Mut ist in sich höhere Antwort als künstliche Auskunft, als ein künstlich gebautes Gedankensystem. Frage stellt die Macht dem Fragenden entgegen und bringt den Fragenden in die Nähe des Wesens der Dinge. Alles Fragen ist ein Vorausgehen, ein Vorausfragen.

Das ist die Grundhaltung und Leistung des echten Lehrens. In der Auseinandersetzung mit dem Wissensanspruch erwächst in uns die ursprüngliche Einsicht in die Bestimmung des Lehrens und die entsprechende Verhaftung des Lernens. Lehren heißt lernen lassen, zum Lernen bringen. Lernen ist nicht die Übernahme und das Verstauen der vorgefundenen Kenntnisse. Lernen ist nicht nehmen, sondern im Grunde ein sich selbst geben. Im Lernen gebe ich mir selbst zum Besitz, was ich im Grunde meines Wesens schon weiß und bewahre Lernenheißt, sich selbst geben aus dem Urbesitz seines völkischen Daseins und sich selbst inne werden als Mitbesitzer der Wahrheit des Volkes in seinem Staat. Lehren heißt den Schüler so fragen lassen, daß er zum begreifenden Wissen genötigt wird, lehren heißt den Wissenwollenden zurückfinden lassen an die Mächte des völkischen Daseins, damit so ihm haben, das an nichts Eigenem mehr hängt, das sich festlegt auf den Grund des Volkes. Der Kampf geht nicht um Personen und Kollegen, auch nicht um leere Äußerlichkeiten und allgemeine Maßnahmen. Jeder echte Kampf trägt bleibende Züge des Bildes der Kämpfenden und ihres Werkes. Nur der Kampf entfaltet die wahren Gesetze zur Verwirklichung der Dinge, den Kampf, den wir wollen, ist wir kämpfen Herz bei Herz, Mann bei Mann. Für die gedankentiefen Ausführungen sprach Studentenführer Steimle dem Vortragenden namens der Studentenschaft den besten Dank aus und versprach, getreu beim Führer Adolf Hitler zu stehen und die Fahne hochzuhalten.

# LA UNIVERSIDAD EN EL ESTADO NACIONALSOCIALISTA*

> La revolución en las principales universidades apenas está en el comienzo.
>
> MARTIN HEIDEGGER, ponencia en Friburgo

Uno de los más fervientes pioneros nacionalsocialistas entre los eruditos alemanes, el actual rector de la Universidad de Friburgo, el catedrático doctor Heidegger, dio una conferencia anoche en la sala Schiller del museo, sobre la Universidad en el Estado nacionalsocialista. El erudito constató que la Universidad hasta este momento había sido una creación vacía dentro del Estado y, por sus investigaciones científicas,[1] concluyó que la nueva Universidad representará un segmento del Estado nacionalsocialista en el que los docentes y estudiantes trabajarán en una unión que los llevará a hacerse seguidores [del partido] y, por consiguiente, a la camaradería. El doctor Heidegger caracterizó en un principio la Universidad como una escuela superior científica, cuya tarea es proveer una formación científica a través de la docencia científica con base en la investigación científica. En relación al Estado se rige la Universidad como una entidad de derecho público. Esta relación obtuvo su significado actual de Wilhelm von Humboldt, quien participó en el año 1809 en la fundación de la Univer-

---

* Traducción y notas de Julio Quesada.

[1] Textualmente: "Beis einen wissenschafttlichen Untersuchungen", *GA*, 16, 765.

sidad de Berlín que ha sido, hasta la fecha, una universidad ejemplar. Humboldt escribió en un artículo científico sobre la relación entre la Universidad y el Estado que el Estado tendría que permanecer consciente de que ella (la Universidad) le sería un obstáculo y que, por lo tanto, no debería inmiscuirse.[2] La situación mejoraría infinitamente sin él. Por otro lado, tendría el Estado la obligación de proveer a la Universidad con recursos. Caracterizó a la Universidad de tres maneras: *1)* desde el punto de vista de los docentes e investigadores; *2)* según la prioridad de la investigación ante la docencia, pues la docencia debe basarse en la investigación; y *3)* la Universidad es la escuela superior, es una comunidad de estudiantes y docentes.

Mientras tanto, hubo en nuestro país una revolución. El Estado cambió. Pero esta revolución no consistía en la toma de un poder existente o partido político en el Estado, sino que la revolución nacionalsocialista significa la completa subversión de la totalidad de la existencia alemana.[3]

---

[2] Pueden verse estas tesis atacadas por Heidegger en Wilhelm von Humboldt, *Los límites de la acción del Estado,* estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2002.

[3] La idea y término *Uwälzung* está prefigurada en Nietzsche. La idea de una "transmutación" de todos los valores significa una transformación radical de la existencia cuya fuerza de choque es la subversión de todos los valores judeocristianos y grecolatinos que han permitido dar a luz a la modernidad. La expresión nietzscheana es *Umwerthung* y la encontramos en *El Anticristo*, §13, p. 194. *KSA*, 6, 179. Ya en este libro se van a dar cita las claves posteriores de la exposición heideggeriana de la metafísica de Nietzsche. Algunos de estas ideas anticristianas (y profundamente antidemocráticas) en las que Heidegger hará hincapié son las siguientes: "voluntad de poder" (§6), "doma" (§2), "valores decadentes" (§6) "valores nihilistas" y "selección" (§7). Julio Quesada, "Estetización de la política en Nietzsche o aviso para que no se nos caiga encima la estatua del I Centenario de su muerte", *La belleza y los humillados,* primera parte, capítulo 2, Ariel Filosofía, Barcelona, 2001, pp. 37-64.

Ello también comprende la Universidad. ¿Cómo se perfila ahora la Universidad en el nuevo Estado? El nuevo estudiante ya no es el ciudadano académico; ahora pasa por el servicio social, forma parte de las SA o de las SS, hace deporte al aire libre. En poco tiempo todo se unirá en una gratificante armonía. El nuevo docente hace planes para la Universidad, escribe folletos sobre el nuevo concepto científico, se habla sobre los estudiantes políticos, sobre las facultades políticas, se dan ponencias sobre el folklore y el servicio social. Esto no es más que una repetición de lo antiguo. Cuando mucho, es un traspaso extrínseco de ciertos resultados de esta revolución junto a una interiorización que se arrastra con la misma tranquilidad de antes.

***

¿Qué más hay que hacer entonces? En las palabras del mismo *Führer*, la revolución ha terminado y ha dado lugar a la evolución. La evolución debería relevar a la revolución. Pero la revolución en la *Universidad alemana no ha terminado, ni siquiera ha empezado.* Y si en el sentido de las palabras del *Führer* la evolución ha llegado, sólo se podrá llevar a cabo a través de la lucha y dentro de la lucha. La revolución en la Universidad alemana no tiene relación con el cambio de apariencias externas. La revolución nacionalsocialista constituye y constituirá la re-educación total de la gente,[4] de los estudiantes y del joven plantel docente por venir. Esto no puede ocurrir al margen de la nueva realidad, sino sólo cuando nosotros mismos formemos parte de la nueva realidad y la experimentemos. Sólo lo puede experimentar el que tiene el verdadero sentido para experimentarlo, no el observador que quizá sólo lee literatura nacionalsocialista para educarse en

---

[4] "Die völlige Umerzieh und der Menschen", *GA*, 16, 766.

el habla, sino aquellos que participan ya de que la realidad revolucionaria no es algo presente, sino que está en su esencia, que apenas se está desarrollando, que apenas está llegando. Tal realidad requiere de una relación muy diferente a la que se tendría con un hecho. Primero tenemos que informarnos sobre la nueva realidad, preguntarnos si formamos parte de ella. Para ello tenemos que salir de los moldes de las formas y apariencias transmitidas por la Universidad. Para nosotros son meramente una estancia provisional. Tampoco podemos hacer cambios por lo que de momento nos atrae, ya que las formas se establecen por lo que hacemos en esta comunidad. Nuestro hacer es tener que hacer y se define según qué y quiénes somos; nuestro ser se define en base a en qué y quiénes nos transformaremos y, nuestro transformar, según por lo que luchamos, lo que queremos lograr. Sabemos perfectamente que las apariencias y las formas sólo tendrán sentido cuando emanen del vivo actuar de las personas mismas. De ahí surgen las siguientes preguntas: *1.* ¿Qué es la nueva realidad? *2.* ¿Cómo forma parte de esta realidad el nuevo estudiante, quién y qué es? *3.* ¿Cuál es la posición del docente hacia esta realidad, quién y qué es?

*1. ¿Qué es la nueva realidad?* Los alemanes se convertirán en un pueblo histórico,[5] no como si no tuvieran una historia larga y variada. Tener una historia no significa ser histórico. *Ser histórico significa saber* como pueblo entero que la historia no es el pasado, no el presente, sino un actuar y cuestionar trascendentes procedentes de un futuro que impulsa hacia el presente. El futuro no consta de lo que no es, sino que llega por la decisión consciente, a través de la

---

[5] *GA*, 16, 767.

cual el pueblo se impulsa hacia sí mismo.[6] *Ser histórico significa saber*, para así liberar lo pasado en su fuerza imperativa y guardarlo en su grandeza transformadora. Este saber es el Estado mismo. El Estado es la estructura *[Gefüge]* que despierta y une, dentro del cual el pueblo se somete y se integra como un todo. Aquellas fuerzas, la Naturaleza, la Historia, el Arte, la Tecnología, la Economía, el Estado mismo, prevalecerán. Así se hace concebible lo que hace a un pueblo seguro, claro y fuerte. Lo concebible de estas fuerzas es la medida de la verdad *[ist da Maß der Warheit]*. Llegar a ser histórico significa actuar dentro de las grandes fuerzas del *Dasein,*[7] que forman parte intrínseca del Estado. En este acontecimiento se presenta la exigencia *[Anspruch]* que tiene el pueblo de su Estado, de un conocerse a sí mismo y a las grandes fuerzas del *Dasein*. Este acontecer *[Geschehen]* es un afluir irresistible, casi como una fuerza coactiva, una de las grandes necesidades internas a las que obedece el corazón. Sólo de esta manera es posible crecer hasta alcanzar la grandeza. Estamos sometidos a la fuerza de una nueva realidad. Nosotros les pedimos a aquéllos, que entienden esta fuerza, que cumplan con estas órdenes. Sólo son válidos para este asunto los que no están ajados, los que llegan al pueblo con las raíces de su ser y de su existencia,[8] los que sienten un impulso hacia delante, una ofensiva, y

---

[6] Que el futuro *[Zukunft]* sólo llega por "la decisión consciente" del *Volk* es, a nuestro juicio, una de las "contribuciones filosóficas" más importantes de Heidegger a la revolución nacionalsocialista como "acontecimiento histórico" que funda, ontológica y políticamente, "la nueva realidad" de Alemania con el inicio (metafísicamente hablando un "re-inicio") del *III Reich* leído en clave hermenéutica como subversión total de la ontología, la lógica, la ética y la política tradicionales grecolatinas.

[7] Heidegger escribe: "Die großen Machten des Daseins", *GA*, 16, 768.

[8] *GA*, 16, 768.

eso es la juventud alemana. Posee aquella certeza de su ser. La verdadera juventud tiene que comprometerse con el gran objetivo y lo sabe hacer. Esto es lo que corresponde al llevarse a cabo un nuevo saber.

2. *¿Cómo forma parte el nuevo estudiante de la nueva realidad?* El estudiante está destinado por naturaleza a aprender primero y esto nos lleva al peligro frecuentemente enfatizado de tomar al estudiante demasiado en serio y permitir que llegue a ser demasiado importante. Se dice que esto no se le debería permitir, ya que los estudiantes de hoy serían demasiado primitivos,[9] lo cual no significa que poseen considerablemente menos conocimientos que los catedráticos. Ser primitivo significa estar por impulso e instinto interno allí donde comienzan las cosas; ser primitivo es estar motivado por fuerzas interiores. Por eso, precisamente, porque el nuevo estudiante es primitivo, está llamado a ejecutar la nueva exigencia del saber. Pide al plantel de catedráticos informaciones sobre las preguntas de la Naturaleza, de la Filosofía, del Arte, de los Estados, etcétera. ¿Debería tan sólo darse por enterado sobre lo que siempre se enseñaba? No se conformará con lo que los catedráticos incidentalmente y adicionalmente añaden como creencia de su opinión personal. El estudiante que llega intentará firmemente hacer valer la exigencia del conocimiento dentro de su Estado. En esta ofensiva, la juventud sigue la dirección de su firme voluntad. Quien se encuentra ahí donde lo atacarán, está *(sic)* unido con ella y sus preten-

---

[9] La misma expresión ya la había utilizado Heidegger en su alocución El estudiante alemán como trabajador del 25 de noviembre de 1933 y con motivo de la "nueva" Matriculación en la Universidad del Estado nacionalsocialista, *GA*, 16, pp. 198-207. La relación entre la nueva esencia del "trabajo" y el "cuidado" [*Arbeit* und *Sorge*] se encuentra en GA, 16, p. 205 (cursivas de Heidegger).

siones. Esta adhesión al común contra-movimiento[10] hace brotar la nueva camaradería. No funciona al revés; la camaradería no surge del compañerismo. La camaradería educa líderes que hacen más porque resisten más y se sacrifican más. La camaradería hace que cada uno se supere. Conocemos a estos jóvenes, la firmeza de sus facciones, la desaprensión de su habla, su carácter inflexible. Esta clase de estudiantes ya no estudia en el sentido tradicional, siempre está en camino. Este estudiante se vuelve trabajador.

*¿No era siempre el estudiante un trabajador?* Hoy día se habla del trabajador de "cabeza y puño". El término trabajador se refiere aquí sólo a un gran nombre colectivo, una concesión moderna de aquellos camaradas que comúnmente se denominaban trabajadores. Con la nueva realidad alemana también cambió la esencia del trabajo y la del trabajador. El término trabajo no es estamental, ni cultural. Es ambivalente. Por un lado es la realización de un comportamiento y por el otro el desarrollo como resultado de esa realización. Lo esencial no se encuentra ni en la realización del comportamiento ni en el resultado, sino en lo que ocurre en el proceso. El hombre como trabajador discute con todos los entes, en este proceso ocurre la imposición de las fuerzas Naturaleza, Arte, Estado, etcétera. Entendida así, la esencia del trabajo determina al *Dasein* de los alemanes y, quizá, al *Dasein* de

---

[10] Optamos por esta traducción para que se vea la ligazón entre el contra-movimiento de la tarea destructiva de la hermenéutica (1922) y el contra-movimiento nacionalsocialista (1933). Las dos ideas y términos apuntan a lo mismo: custodiar lo originario frente a la "caída" en el olvido de lo originario. De ahí que la camaradería de la que habla Heidegger sólo pueda ser la camaradería que brota del ser en el sentido ontológico-político en que él lo entiende, *GA*, 62, pp. 360-362.

los hombres de la Tierra en su totalidad.[11] Nuestro *Dasein* empieza ya a convertirse en una forma de ser diferente. El Estado nacionalsocialista es un Estado del trabajo porque el nuevo estudiante se aplica a hacer valer *la exigencia política del conocimiento.*[12] Por eso es un trabajador. *El nuevo estudiante estudia ya que es trabajador,* y estudio significa ahora el desarrollo de la voluntad *para consolidar y estudiar aquel saber del pueblo en virtud de convertirse en su Estado y en un ser* (Sein) *histórico.* Después de una década, quizá apenas después de una generación, esta clase de estudiante dominará la Universidad. Después ascenderá el estudiante al frente laboral del nuevo plantel docente.

3. *¿Cuál es la posición del docente en la nueva realidad alemana?* La nueva exigencia del saber se impone en todas partes para aquél que tiene ojos para ver y oídos para oír. Como exigencia del conocimiento es, a su vez, un deseo de enseñar, es la búsqueda de docentes para este querer aprender, pero *la enseñanza científica de hoy se caracteriza por su falta de rumbo*, que a duras penas cumple con lo que se pide en el reglamento de los exámenes. La caída sin límites [de la materia] se debe a esta falta de rumbo en la enseñanza, que se considera un progreso internacional, pero estos dos

---

[11] Del partido nacionalsocialista escribirá Heidegger, tan sólo dos años más tarde y fuera del Rectorado, que "Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo –pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento– hace su pesca en estas turbias aguas de "valores" y "totalidades" (*Introducción a la metafísica*, p. 234). Y 23 años después, en la segunda edición de 1953, cuatro después de concluida la Segunda Guerra Mundial, añadió este paréntesis inmediatamente detrás de "este movimiento": "(a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)", *ibid.,* p. 234.

[12] Cursivas nuestras.

han logrado que la Universidad alemana desde hace décadas se haya vuelto impotente, impotente también frente a lo que ha penetrado en ella en las últimas décadas.[13] De esta manera hubo quejas durante la conferencia de la educación superior del año pasado en cuanto a que el número de alumnos de la Universidad sobrepasara su capacidad, lo cual perjudicaría una enseñanza eficaz. Opuestamente, *la causa de la sobrecarga de alumnos se facilitó a causa del fracaso interno de la Universidad*. Se da un choque, que es ocasionado por la fuerza de comando en la nueva realidad alemana. La situación está así: la que sigue viendo, y cree ver, el fantasma de la Universidad que se vuelve a hundir en la barbarie en lugar de reconocer el otro peligro, el hecho de que consciente o inconscientemente podríamos impedir que la exigencia de la ciencia se llevara a cabo.[14] No es sufi-

---

[13] Este radical antisemitismo viene de atrás. El 2 de octubre de 1929 Heidegger le escribe una carta a Víctor Schwoerer (director de la Oficina Universidades del Ministerio para la Instrucción Pública de Baden) pidiendo una beca para Eduard Baumgarten. He aquí la argumentación: "Lo que no puedo indicar más que indirectamente en mi informe, se lo puedo decir aquí claramente. Se trata nada menos que de la toma de conciencia urgente del hecho de que nos encontramos ante la siguiente alternativa: o bien dotamos nuestra vida espiritual alemana de fuerza y de educadores auténticos, salidos de la tierra, o bien la dejamos definitivamente al enjudiamiento *[Verjudung]* creciente en el sentido amplio y en el sentido restringido del término. No encontraremos el camino más que si ayudamos a abrir nuevas fuerzas, sin preocupaciones ni complicaciones infructuosas", Emmanuel Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía,* Akal, Madrid, 2009, p. 58.

[14] Esta referencia, ahora claramente condescendiente, a la "barbarie" se explica si acudimos a los violentos hechos que las juventudes hitlerianas estaban llevando a cabo dentro y fuera de la Universidad, como la quema de libros prohibidos y la acción directa contra los judíos que ya había comenzado legalmente con el *Führerprinzip*: "normalización aria" tanto de los estudiantes como de los docentes. Esta expulsión de los no arios había supuesto el que Husserl, maestro y mentor de Heidegger, no pudiera volver ni a pisar la

ciente darle la bienvenida al nuevo orden, aplicar el "bueno, bueno",[15] hay que decidirse entre ponerse bajo la fuerza de comando de la nueva realidad o hundirse junto con un mundo que se está hundiendo.

Si por nuestra más intrínseca experiencia de la nueva realidad[16] nos decidimos por ella, entonces apenas inicia la lucha, apenas inicia *el conflicto con la exigencia del conoci-*

---

biblioteca. Heidegger ya era Rector en Friburgo y en su *Discurso de Rectorado* de 1933 se dejaba muy en claro en qué consistía la exigencia del conocimiento en la nueva realidad alemana: cuidar la "raza" y la "tierra". Al respecto Rüdiger Safranski escribe: "Se trata de un filosófico salto mortal hacia el primitivismo". Safranski no sólo se refiere a la conferencia concreta de Heidegger ante los estudiantes de Tubinga del 30 de noviembre de 1933, conferencia que estamos traduciendo y comentando, sino a que la adhesión política al nazismo no puede entenderse al margen de su propia filosofía. El nazismo de Heidegger cabe perfectamente en su pensamiento porque un fragmento de su filosofía ya se estaría cumpliendo en la realidad, R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, p. 275. Otra cuestión es, como afirma con razón Emmanuel Faye, si podemos considerar esta *Kehre* al primitivismo como "filosofía", *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Toda esta magistral investigación defiende que no hay filosofía como tal en Heidegger; por eso preferimos no citar ninguna página en concreto.

[15] He optado por esta traducción en homenaje al *Doktor Faustus* de Thomas Mann. Hay una relación con las exigencias de Heidegger. Se trata, en la novela, de un grupo de intelectuales, el Círculo de Kridwiss, en donde se comentaban las barbaridades que estaban llevando a cabo las juventudes hitlerianas. Pues bien, el poeta Daniel Zur Höhe, una vez escuchados los relatos, solía decir únicamente: "Vaya, vaya", "así es", "sí, sí", "bien, bien" e inmediatamente después volvía sobre los problemas culturales de la época tal y como se acostumbraba en el citado Círculo, *Doktor Faustus*, p. 419. Nuestra contemporánea hermenéutica genuflexa de Heidegger puede ser considerada como nuestro actual Círculo de Kridwiss; a pesar de conocer los innumerables textos que lo implican, en cuerpo y alma, con el nazismo, se limitan a decir "una cosa es la grandeza especulativa de su pensamiento y otra su política".

[16] *GA*, 16, p. 771.

*miento*, como surge en la juventud. Esta advertencia lleva a la reflexión sobre la esencia del conocimiento, sobre la esencia de la ciencia. ¿Qué significa conocer? Conocer *es poder y ser capaz, manejar libremente las reglas y leyes de las cosas*. Conocer es actuar, es seguridad; el conocimiento es ser decidido, dispuesto para el futuro.

La exigencia de este conocimiento no es el deseo ocioso de apropiarse de conocimientos hasta ahora retenidos, esta exigencia del conocimiento es la voluntad de transmutar la realidad. Cada deseo de saber se desarrolla como pregunta y sólo nos corresponde a nosotros, que tenemos que hacer valer esta exigencia del conocimiento, saber de antemano lo que significa el verdadero preguntar.

La pregunta no es el libre juego de la mera curiosidad, no la persistencia obstinada para la terquedad a cualquier precio. La valía de preguntar es en sí más respuesta que la información artificial, más que un sistema de pensamiento construido de manera artificial. La pregunta le da el poder al que pregunta, y lleva al que pregunta cerca de la esencia de las cosas. Hacer preguntas de todo es anticiparse, anticipar con preguntas.

Éstas constituyen las bases y el mérito de la verdadera educación. En el conflicto con la exigencia del conocimiento surge en nosotros el entendimiento original en el destino de la enseñanza y la relación correspondiente con el aprendizaje. Enseñar significa permitir el aprendizaje, fomentar el aprendizaje. El aprendizaje no es la toma y repartición de conocimientos casualmente encontrados. Aprender no es tomar sino, en realidad, un dar de sí. En el aprendizaje me doy como lo que en el fondo de mi esencia ya sé y guardo. *Aprender significa darse a sí mismo desde el dominio originario de su* Dasein *nacional y volverse codueño de la verdad del pueblo*

*en su Estado.*[17] Enseñar significa permitir que el alumno pregunte de tal manera que sea invitado a un saber concebido, enseñar significa permitir que el que quiere saber regresa hasta las fuerzas del *Dasein* nacional, para que le llegue la fuerza estimulante; enseñar significa provocar seguridad en el aspecto esencial para el ser, significa dejar pasar lo accidental. *Sólo de una relación de enseñanza y aprendizaje, como una comunidad intrínseca*,[18] es como *crece la ciencia.* Lo que merece saberse, decide en dónde se deben trazar los límites del conocimiento. Así se compromete el docente con la nueva tarea de desarrollar y esclarecer la nueva exigencia del conocimiento, a la cual se enfrentan los estudiantes. *De esta forma el maestro se vuelve trabajador. De esta forma el estudiante y el docente se encuentran en el mismo contra-movimiento.* La camaradería y el compañerismo surgen lógicamente, asimismo el compañerismo entre los docentes. El erudito constató que la Universidad hasta este momento había sido una creación vacía dentro del Estado y, por sus investigaciones científicas,[19] concluyó que la nueva Universidad representará un segmento del Estado nacionalsocialista en el que los docentes y estudiantes trabajarán en una unión que los llevará a hacerse seguidores [del partido] y, por consiguiente, a la camaradería.[20]. Con la

---

[17] "Lernen heißt, sich selbst geben aus dem Urbesitz seines völkischen Daseins und sich selbst inne werden als Mitbesitzer der Wahrheit des Volkes in seine Staat", *GA*, 16, pp. 771-772.

[18] *GA*, 16, p. 772.

[19] Textualmente: "Beis einen wissenschafttlichen Untersuchungen", *GA*, 16, p. 765.

[20] Un sobrado ejemplo de este "primitivismo" ya lo había llevado a cabo Heidegger contra Ernst Cassirer en el congreso de Davos, invierno de 1929, negándose a estrecharle la mano a su oponente, Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken,* Buch druckerei AG, Suhr, Bern, 1962, pp. 7-9.

camaradería se comprometen tanto el docente como el estudiante con el Estado; se desarrollará la nueva forma hasta que se vuelva una realidad en la que la relación hacia el Estado obtendrá un nuevo carácter. No podemos hablar ya de una relación con el Estado porque la Universidad se ha vuelto Estado, un eslabón del desenvolvimiento del Estado. Así desaparece el carácter actual de la Universidad: la isla desierta de un Estado desierto. Los contemporáneos estamos en la lucha para alcanzar la nueva realidad. Sólo somos una transición, una ofrenda. Como combatientes en esta lucha tenemos que ser una raza dura *[hartes Geschlecht],* que no depende de nada individual, que se asienta en la base del pueblo *[Grund des Volkes].* En la lucha no se trata de personas y colegas, ni tampoco de las apariencias vacías y medidas generales. Cada lucha verdadera lleva características duraderas de la imagen de los combatientes y su obra. Sólo la lucha desarrolla las verdaderas leyes para la realización de las cosas, la lucha que queremos nosotros es la de luchar corazón junto a corazón, hombre junto a hombre.

[El dirigente estudiantil Stein le agradeció al conferenciante, en nombre del alumnado, sus profundos comentarios y prometió fidelidad al *Führer* Adolf Hitler y a mantener en alto la bandera.]

# LA INTERPRETACIÓN EXISTENCIAL DEL ESTADO*

*Eugenio Frutos*

En la vida colectiva cabe también la consideración existencial. Heidegger mismo la ha aplicado a la interpretación de lo histórico y de la Historia. Pero sólo de pasada, y en relación a la obra de arte, aparece una alusión a la estructura del Estado. Figura en la conferencia Sobre el origen de la obra de arte, dada en Frankfort, en diciembre de 1936. Dicha conferencia no ha sido publicada, pero hay una amplia recensión de ella en la obra *La filosofía de Martin Heidegger* de A. de Waehlens, quien dice haber leído el texto íntegro proporcionado por el discípulo de Heidegger, Eugenio Fink.[1]

---

* Artículo publicado en *Revista de Estudios Políticos,* Madrid, núms. 39-42 (1948), pp. 159-167

[1] Traducción de el R. P. Ramón Ceñal, S. J., C. S. de I. C., Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1945, pp. 283 y 291. La referencia abarca de la página 291 a la 300. De Waehlens da dos títulos de la conferencia: uno, Vom Wesen des Kunstwerkes, y otro, Vom Ursprung des Kunstwerhes. La divergencia no es, sin embargo, fundamental, si se repara en que ese "brote primigenio" denota la esencia. Cuando se leyó la conferencia hizo una referencia a ella A. Sternerberg, en Frankfurter Zeitung (8-12-1936). Y poco después otra Max Müller, en la revista *Dichtung und Volhstum* (1937), véase cita de Waehlens, p. 291, nota citada. La escasez de referencias y la no publicación de la conferencia ha hecho que este punto de la doctrina heideggeriana haya sido poco tocado. Que yo sepa, dada la dificultad actual de agotar toda la bibliografía, sólo pueden referirse indirectamente al tema dos obras: una, de K. Löwith *(Das Individuum in der Rolle Mitmemschen*, München, Drei Marken

Sabido es que la obra de arte para Heidegger es la única patentización reveladora del existente en sí, ya que la inteligibilidad dada a los existentes por el *Dasein* al construir el mundo e integrarlos en él, nos da su ser, pero no su existir. Éste queda fuera, hostil e impenetrable, salvo el sentido que su *ser* le presta. En el primer ciclo del pensamiento heideggeriano no se pasa de aquí, es decir, en las cuatro elaboraciones que suponen *Ser y tiempo, Kant y el problema de la metafísica, Sobre la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?*

Es en el segundo ciclo en que tal pensamiento ha sido desenvuelto –esto es, en *Hölderlin o la esencia de la poesía* y *Sobre el origen de la obra de arte*–, donde se sobrepasa esa rígida frontera y se piensa que la palabra auténtica que es la poesía y el arranque de la obra de arte desvelan y revelan el existente.

Cierto que en estrechos límites. La palabra que "nombra" lo existente y la "obra" que muestra los secretos de la Tierra, no arrancan los existentes para incluirlos en el mundo de la clara inteligibilidad. Los materiales de la obra de arte son prestados por la Tierra, pero en la obra realizada y concreta, en su hecceidad, el mundo y la Tierra se unen y se revelan. Revelan, si se quiere, su oscuridad fundamental, su esencial cerrazón, pero es la única manera de llegar al existente, por la lucha creadora.

En la obra de arte "encarna" la verdad conquistada. Más no sólo en ella. En cualquier otra obra creadora, como la del pensador y la del político, hay una conquista de la verdad del existente. También "el forjador de Estados –transcribo literalmente a de Waehlens– pone frente a frente las fuerzas ciegas y brutas de la evolución de los pueblos, con una forma inteligible, que intenta imponerles. De este conflicto nace un estado y una ver-

---

Verlang, 1928) y la otra, de Antonio Caso (*La persona humana y el Estado totalitario,* capítulo "Acidia").

dad política, obra por la cual y en la cual se manifiestan y revelan como en un relámpago –y por el tiempo del relámpago– las fuerzas oscuras e indómitas de un pueblo o de una raza".[2]

Salvando la exactitud de la referencia, el pensamiento es claro. Podría decirse que la inteligibilidad en que los "útiles" entran al ser interpretados y constituir un mundo, no es exactamente una "forma" que impone el *Dasein,* al modo kantiano. Pero esto es accidental para la esencia del pensamiento. Se comprende bien que Heidegger ve el Estado como dación de ser a esos existentes colectivos que son las agrupaciones humanas. Las agrupaciones están ahí; el político no las crea. Pero *sin* su intervención son masa, horda, es decir, un montón de existentes[3] –*estén* o no enojados, como dice Sartre– sin ser, ininteligibles.[4] La creación política engendra una OBRA –el Estado– mediante la cual se nos revela de modo inteligible la fuerza de los pueblos informados. La metáfora del relámpago contribuye a dar la impresión de lo que hay en tal revelación de súbito y de instantáneo, así como de parcial. En la tempestad nocturna el mundo visible está latente,

---

[2] De Waehlens, *op. cit.,* p. 299.

[3] En sentido estricto, *existente*, en la doctrina de Heidegger, sólo puede decirse del *Dasein,* porque *ex-sistir es estar puesto fuera de la nada, en la iluminación [lichtung) o despejo del ser.* Así, resulta diáfana la conocida frase: "La *esencia* del *Dasein* es su existencia". El *seiende* no es *existente,* sino *ente*, presencia bruta. Así *se* desprende de las aclaraciones aportadas por los últimos escritos de Heidegger: la conferencia Sobre la esencia de la verdad (traducción portuguesa en *Rumo,* julio de 1946, Lisboa) y la *Carta sobre el humanismo* (traducida en *Realidad,* enero de 1948, Buenos Aires). Habría, pues, que distinguir entre la revelación de la "entidad" del ente y la "existencia" del existente en las creaciones humanas.

[4] Ante la ininteligibilidad surge el choque, la hostilidad y enojo, cuya experiencia recoge Sartre en *La nausee* y en *A puerta cerrada.* Para Heidegger, la solicitud *[ürsorge]* hacia el prójimo, como forma del *cuidado [sorge],* puede ser positiva, indiferente o negativa.

sumergido en el rumor. El relámpago lo ilumina instantánea, fugaz y parcialmente: un tejado y su contorno, una torre, unos árboles, las sierras lejanas, un encrespamiento de nubes. La revelación puede ser intensa, vivísima. Pero lo revelado no pertenece al mundo de la luz. Las tejas, las piedras, los vegetales, las nubes son arrancadas a la Tierra, al primigenio fondo oscuro de la existencia, adonde vuelven cuando la iluminación cesa. Así, los creadores políticos relampaguean sobre la humanidad, y a la luz de sus creaciones se nos revelan las fuerzas oscuras de los pueblos organizados en Estado. Pero esa luz, que dota de ser a las masas humanas informes, no iluminan de una vez a toda la humanidad, sino a esas zonas suyas que son ciertas agrupaciones humanas. Obra, pues, parcialmente, como obran también el poeta y el artista en sus creaciones. Y no obra de modo permanente, sino transitorio. En comparación con la indefinición de los tiempos, su duración es la de un relámpago.

Directamente no se nos dice más. Pero conociendo la doctrina de Heidegger puede perfilarse el concepto, ampliarse, interpretarse y criticarse.

Para el filósofo alemán cada hombre concreto está arrojado en este mundo y tiene como posibilidad radical la muerte: absoluta finitud y falta de real trascendencia, aunque hable de tres maneras de trascenderse. También el existente colectivo, aun en el caso de no reducirlo a la suma de los existentes individuales, habría que considerarlo arrojado y por todas partes radicalmente finito. Pero hagamos una aclaración, La existencia lo es de cada uno, existe el *Dasein,* con su propia *haecceitas*. Parece que un existente colectivo ha de quedar excluido. Pero cada *Dasein* no existe aislado, sino que es "ser-con-otro", *Mitsein*. La forma que la preocupación, constitutiva del *Dasein,* reviste hacia los otros existentes individuales es la solicitud, sea en forma positiva, indiferente o negativa. Tal relación determina

la convivencia. Pero no es más que una relación informe, mientras no se estructura políticamente.

Ahora bien, de las ideas expuestas sobre el Estado como obra reveladora, se desprende que la realidad misma de la convivencia surge de los existentes mismos y constituye el modo de ser real y diferencial de los grupos humanos. Los pueblos no son existentes del mismo tipo que cada hombre individualmente considerado, ni tampoco suma de hombres individuales, sino agrupaciones determinadas por su modo natural de convivencia, que antes de estructurarse en cualquier forma de Estado, por primitiva que ésta sea, no se manifestaría sino como inclinaciones, impulsos a convivir, a desarrollarse la natural solicitud, esto es, fuerzas oscuras de la sangre, fondo del Estado.

En consecuencia, la manera de dar *ser* a esas fuerzas no sería absolutamente indeterminada. El político creador habrá de contar con ellas para cumplir acertada y eficazmente su obra. Lo mismo le ocurre al artista que ha de trabajar de forma diferente el bronce, la piedra o el mármol, o ha de manejar diferentes sonidos y colores. Y también el poeta tiene que contar con el idioma que maneja y con sus posibilidades musicales y expresivas.

A esta limitación, impuesta por la masa humana manejada, hay que añadir otra, impuesta por las circunstancias históricas y que también afecta a la creación poética y artística, pues el hombre creador es siempre un ser temporal, viviendo en un tiempo y lugar determinados. La limitación histórica condicionará al político creador la forma concreta que ha de dar a la estructura política de un pueblo en la época de su creación. Lo más frecuente es que el político maneje pueblos ya políticamente estructurados, pero en formas ineficaces, impropias o inauténticas. La impropiedad o inautenticidad proviene de que el ser del Estado no expresa la

situación original, la articulación del pueblo al mundo que con él se constituye. Recuérdese que la forma de vida auténtica del *Dasein* supone la toma de conciencia de esa situación original, que para Heidegger es la asunción silenciosa y angustiada de la radical culpabilidad del hombre, esto es, de su irremediable finitud. El silencio, o la palabra auténtica, que es la poesía, o la creación artística, expresan tal interpretación.

Debemos observar –y esto es lo que puede dar universalidad a estas reflexiones sobre la interpretación existencial del Estado– que aun fuera de la doctrina heideggeriana y no admitiendo que la verdadera interpretación de la situación original humana sea la suya, lo expuesto sigue siendo válido en otro plano. En efecto, si hacemos las preguntas que silencia Heidegger, sobre quién arroja y qué hay más allá de la muerte y abrimos la puerta, por ambos lados, a lo trascendente, no pierde validez la afirmación de que la autenticidad de una obra reveladora exige una toma de conciencia de la situación original. Sólo que, con la admisión de la trascendencia, esa situación cambia. El hombre está, en ella, articulado como ser contingente a un mundo contingente, pero cuya finitud está trascendida y sostenida por el Ser Necesario.

El Estado supondrá siempre para su validez esta situación general del hombre, pues él de suyo es una pura realización temporal; mas los hombres que lo constituyen y para cuyo servicio se constituyen tienen un fin sobrenatural cuyo cumplimiento el Estado no puede estorbar, sino ayudar a que se cumpla. Pero, además, el Estado como pura realización temporal, está enmarcado en un tiempo histórico, y el realizador político ha de tomar también conciencia de esta articulación temporal histórica de su creación con un mundo históricamente determinado.

Pero la asunción de esta situación histórica no puede lograrse teniendo sólo en cuenta el presente, pues el tiempo sólo se constituye por la unidad de los tres "éxtasis". El polí-

tico tomará conciencia de su situación histórica previendo el futuro y asumiendo el pasado, de manera que pueda advertirse claramente el presente del pueblo que políticamente haya de estructurarse. Esta claridad exige un conocimiento del modo de ser de ese pueblo en el pasado, lo que se manifiesta principalmente observando sus obras, sus reacciones ante la vida histórica, el papel que ha cumplido; en suma, su tradición. Y por otra parte, exige, igualmente, una idea clara de su proyección en el futuro, de cómo ha de mantener su *ser* tradicional, del ideal que le mueva y de la obra que debe cumplir. Así se determina su destino "universal" en el conjunto histórico de los pueblos, esto es, lo que designó José Antonio como "unidad de destino en lo universal".[5] Disparado del profundo pasado

---

[5] *Discursos parlamentarios* (4-1-34). En otros muchos lugares José Antonio anticipa ideas, más o menos claramente entrevistas, y desde luego sin intención sistemática, que coinciden con las aquí expuestas. Su concepto de "pueblo" como "una integridad de destino de esfuerzo, de sacrificio y de lucha que ha de mirarse entera y que entera avanza en la historia y entera ha de seguirse" (Dis. Par., 19-12-33), así como su idea de que la nación es "en la convivencia de lo universal lo que no son las otras" (de *¿Euzcadi libre?)* y su consideración de ella como "fundación", con término muy grato a Heidegger, son otros tantos puntos de coincidencia. Igualmente puede tomarse en consideración su contraposición entre lo espontáneo y lo histórico, en frases como "La vida de todos los pueblos es una lucha trágica entre lo espontáneo y lo histórico" (*Discurso de Valladolid,* 4-3-34), o bien, "toda existencia humana –de individuo o de pueblo– es una pugna trágica entre lo espontáneo y lo difícil" *(Ensayo sobre el nacionalismo),* contraposición que para José Antonio representa la pugna entre lo romántico y lo clásico, el sentimiento y la inteligencia. De lo expuesto aquí se sigue que lo espontáneo es el conjunto de fuerzas primigenias, sin estructurar políticamente, y lo difícil o histórico es la consecución de esta estructura. La visión aquélla concuerda con este pensamiento. En otros escritos que pugnan por encontrar el ser de España y la estructura del Estado español, hallamos anticipaciones análogas. Así, en el Manifiesto político de *La Conquista del Estado,* puede leerse: "La primera gran angustia que se apodera de todo español que adviene a la responsabilidad pública es la de advertir cómo España –el Estado y e! pueblo españoles– vive desde hace casi tres siglos en *perpetua fuga de sí misma*, desleal para con

al sombrío futuro, disparado de sombra a sombra, los pueblos son flechas en vuelo, que exigen no ser desviadas para dar en su blanco. Los hombres vivimos un breve giro de ese trayecto y debemos tener conciencia de su dirección, si queremos que nuestras realizaciones sean auténticas y eficaces.

El Estado auténtico de un pueblo, en una época, permitirá el despliegue de sus posibilidades auténticas, con clara conciencia de sí y de los demás Estados, así como de su momento. El Estado inauténtico, conduce a la ineficacia o a la vida gregaria del Estado fluctuante, arrastrado en el "ser" colectivo, en el anonimato histórico.

Aunque, posiblemente, siempre se darán Estados gregarios, como se dan hombres gregarios, es misión del político creador sacar de este anonimato a su pueblo, dotándole de la adecuada estructura política. Sólo así se revelarán las fuerzas que animan a ese pueblo, descubriendo su existencia. De donde se sigue que entre las posibilidades del hombre concreto, o *Dasein,* figura la de poder revelar por sus obras creadoras lo existente, lo que él no hace ni engendra. Así se llega a una verdadera trascendencia. Nótese, sin embargo, que esto no supone una trascendencia que apunte necesariamente a un Dios personal. Puede tratarse –y esto parece en el caso de Heidegger– de un panteísmo. Se llega al fondo primigenio y oscuro, a la Tierra, según su expresión. Pero, a mi entender, justamente con ello queda o puede quedar reba-

---

los peculiares valores a ella adscritos, infiel a la realización de ellos y, por tanto, en una autonegación suicida, de tal gravedad, que la sitúa en los lindes mismos de la descomposición histórica". Esa "fuga de sí" es lo contrario de Estado *auténtico,* que es la toma de conciencia de sí y con ella del mundo. Y por lo que respecta a la asunción de la tradición, se dice: "Nos hacemos responsables de la historia de España, aceptando el peculiarísimo *substrato nacional* de nuestro pueblo". Ese "substrato" es la fuerza primigenia que se revela en el ser del Estado como existente. Los textos podrían, sin duda, multiplicarse.

sado el panteísmo, pues esa Tierra que se revela aparece en el horizonte de la temporalidad, y, por tanto, de la contingencia. Pero es manifiesto que la revelación del *ser* contingente es, a un tiempo, la del Ser Necesario, esto es, que la contingencia queda trascendida –y Santo Tomás insistió sobre esto– en su propia revelación, ya que exige ser mantenida en el ser por la necesidad. Es lo que expresa poéticamente Calderón en *El pintor de su deshonra:*

> ¿Quién eres,
> Pintor, de tanto poder,
> que, dando ser al no ser,
> diciendo a voces estás que eres mil y vales más,
> pues muestra el Ser que mantienes
> que Tú de nadie le tienes
> pues a todos se lo das?[6]

Si la *patencia* de la *omnitud* del ente, que Heidegger admite en ciertos temples de ánimo,[7] como en otros la potencia de la nada, supone un modo de trascenderse el *Dasein,* aún más claro aparece esta trascendencia en la revelación del existente, que no sólo del *ser.* Por donde en la creación poética, artística y política queda superada la inmanencia existencial y, al quedar superada, nos manifiesta la realidad del Existente Necesario en el existente contingente, elevándose, así, sobre la doctrina existencial de donde partimos.

Teniendo en cuenta esta superación, el Estado auténtico podría ser definido como la realización del ser de un pueblo, que revela su destino en relación con el destino sobrenatural

---

[6] Pando, I, pp. 377-378.

[7] Así, en el *aburrimiento* y la *alegría.* Véase *¿Qué es metafísica?,* Versión de X. Zubiri, Séneca, México, 1941, pp. 30-32.

del hombre. El destino temporal *y* el intemporal quedan vinculados en la auténtica realización política con lo que se excede el servicio a la Tierra, que podía implicar la pura temporalidad.

En la interpretación heideggeriana la vida auténtica *sub specie mortis* impone, a los pocos que la viven, un limpio luego, sin trascendencia. El fondo sustentador de este juego es la más profunda verdad que su destino natural y sobrenatural le impone al Hombre. De la determinación natural humana a vivir socialmente surge la necesidad de una estructura política a la que sólo da forma auténtica el verdadero político creador. La obra resultante de esta creación, el Estado, permite asumir la situación natural e histórica de un pueblo *y* revelarnos sus fuerzas *y* su misión. Con lo cual, al hacérsele a este pueblo claro su propio *ser* y destino, se le revelan, en relación, la naturaleza *y* destino de los otros pueblos, *y* queda constituido su mundo político al constituirse a sí mismo, o dicho en lenguaje heideggeriano, se "asimisma",[8] se toma en su pureza *y* en su concreta verdad.

Profundizando aún más, podemos decir que el Estado auténtico asienta al hombre individual *y* colectivamente sobre su transfondo –eso que traduciendo a Heidegger se ha llamado "abisalidad" o fondo último del Dasein– que, ciertamente, se encuentra profundizado en *sí* mismo, en su propio *ser y* destino hasta tocar la existencia viva. Pero como este ser *y* destino de sí está mantenido por el Existente Necesario, el fundamento inmanente se abisma en el trascendente, no despeñándose en él, sino encontrando el fondo o transfondo de su abisalidad, su inmutable base.

---

[8] Corresponde al alemán *Selbstheit* y adoptó la traducción de J. David García Bacca, explicada en el *Vocabulario* que acompaña su traducción de *Hölderlin y la esencia de la poesía,* seguida de la *Esencia del Fundamento,* Árbol, Séneca, México, 1944 (véase *Vocabulario,* 18, pp. 159-160).

# ANEXO II
# Rescatando al poeta Hölderlin

# BORRADOR DE UNA CARTA DE HÖLDERLIN EN FRANCÉS*

*Friedrich Hölderlin*

A...

Ah, querido, en qué estado estaba mi alma después de haberme separado de ti; al principio maldije a todo el mundo, dije con Fiesco: querría satisfacer mi resentimiento inexorable, querría desgarrar con mis uñas el mundo entero para hacer un monstruo de él... pero pronto se desvaneció el furor. Desapareció mi violento odio, al que siguió una aceptación serena hacia todos los hombres, olvidé todas las injurias que había sufrido por su sagacidad a causa de las faltas de los otros; sí, yo los menospreciaba por sus eternos caprichos, por su inagotable sed de oro; sí, lo olvidé, yo me parecía al león que contempla al ratón a sus pies sin herirle porque es demasiado grande para enfadarse con él. Dejé esta tierra tan pequeña, emprendí el vuelo hacia las estrellas, pasando sobre cimas de montañas, antes tan caras a mi corazón sangrante. No solamente los males de la tierra me parecían pequeños y poco importantes; incluso sus alegrías no eran para mí más que golosinas hechas para niños y no para Dioses, y el hombre es un dios si quiere serlo. Pero he aquí a los hombres que se abandonan a la desesperación, plenos de incredulidad en

* Sin fecha. Encontrada entre los papeles de Schwab. Hölderlin, *Poemas de la locura*, Hiperion, Madrid, 1994, pp. 20-21.

cuanto a la naturaleza humana, y tan débiles, en fin... No, no quiero hablar más de ello, no quiero caer de mi cielo, no quiero privarme de esta felicidad que me transporta, de esta sangre tan calma que corre por mis venas; no quiero soñar más con el pasado, e incluso si tuviera un gran deseo de ello, recordaría a lo sumo las flores que el carro de la Fortuna ha dejado escapar sobre mi camino; no quiero leer en la historia de mi vida sino las hojas que contienen mi felicidad. No es cierto, hermano; crees que mis pensamientos, mis sentimientos ya no son de este mundo; creo que estoy maduro no para la paz muerta de la tumba, sino para una vida más feliz, más tranquila que ésta; incluso espero no estar largo tiempo ya sobre esta tierra, de la que ni siquiera las alegrías me atraen; espero que las tijeras fatales de la Parca vengan a cortar el hilo de mi vida, y en verdad puedo decir que espero el fin con tranquilidad, incluso con placer y con alegría. Adiós, hermano; quizá sea la última vez que escuchas mi voz; recibe las bendiciones de un alma a la que restituiste la calma con tu amistad y con tu bondad y el último adiós de tu

H…

# AVECILLA DE HÖLDERLIN*

*Juan Miguel González*

Otra vez está ahí,
al fondo de la noche,
mi pequeño sol verde,
la dulce, enardecida
avecilla de Hölderlin.

Sí, de nuevo está ahí,
solitaria y demente,
emboscada en la cima
del silencio estrellado,
escapada del cerco
rencoroso del hombre,
y anunciando, alabando,
cómo allí, en Sepharad,
el almendro florece.

Otra vez está ahí,
al arrimo arrecido
del árbol de diciembre,
sanando nuestras bocas,
cantando para nadie,
desde todas la noches,
desde toda la vida.

---

* De *Visión de la piedad,* 1a ed., Libros del aire, col. Jardín Cerrado, Málaga, 2011.

# SEMBLANZAS DE LOS COLABORADORES

Adriana Rodríguez Barraza. Es doctora en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Madrid. Sobresaliente *cum laude* por unanimidad y premio extraordinario de doctorado por unanimidad. Actualmente es investigadora de tiempo completo académico de Carrera Titular c con perfil deseable en el Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad Veracruzana. Es miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias y forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (México) Nivel i. Sus obras más destacadas son *Identidad lingüística y nación cultural*, Biblioteca Nueva 2008, e *Historia, cultura, lenguaje y nación en J. G. Herder,* Universidad Autónoma de Madrid 2006.

Alberto Hidalgo Tuñón. Filósofo y profesor de Filosofía de la Universidad de Oviedo, España. Entre sus obras destaca *¿Qué es esa cosa llamada ética? Principales teorías* (1994).

Bolívar Echeverría (1941-2010). Fue filósofo y escritor, además de profesor investigador en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su obra más destacada es *La modernidad de lo barroco* (1998).

Carlos Pereda. Es investigador titular de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones resalta *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa* (1994).

Emmanuel Faye. Es profesor de filosofía moderna y contemporánea en la Universidad de Rouen. Sus trabajos se centran en parte sobre

la filosofía del Renacimiento y René Descartes, por otro lado sobre la crítica de los fundamentos nazis de la obra de Martin Heidegger. Su obra *Heidegger, l'introduction du nazismedans la philosophie* (París, Albin Michel, 2005) ha sido traducida a seis idiomas y ha sido objeto de más de 200 artículos. Una edición española está disponible bajo el título *Heidegger. La introduccion del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935* (Madrid, Akal, 2009). En 2011, Emmanuel Faye recibió un doctorado *Honoris Causa* de la Academia Brasileña de Filosofía por sus investigaciones críticas sobre Heidegger.

Eugenio Frutos (1903-1979). Universidad de Zaragoza, España. Filósofo y poeta, dedicó su vida a la filosofía y a las letras producidas en su país de origen. Asimismo fue traductor de diversos autores clásicos, entre ellos, Descartes.

Jacob Buganza**.** Es investigador y escritor en la Universidad Veracruzana, México. Son destacables su texto *Introducción a la ética general* (2008) y sus traducciones al español de textos de Antonio Rosmini (2010).

Jae-Hoon Lee**.** Doctor por la Universidad de París-Oeste e investigador de la ufa (Universidad Franco-Alemana). En 2009-2010 preparó, bajo la dirección de Emmanuel Faye, una tesis sobre el ego cartesiano y el *Dasein* heideggeriano.

Jesús Turiso Sebastián**.** Doctor en Historia por la Universidad de Valladolid en España. Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, Miembro del sni. Autor de dos libros y una treintena de artículos y capítulos de libros relacionados con historia de las mentalidades y las ideas.

Johannes Fritsche (Ph.D. Freie Universität Berlin [Berlín, Alemania], Habilitation Technische Universität Berlin [Berlín, Alemania]).

Enseñó en Berlín, Nueva York y Pensilvania. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad Boğaziçi en Estambul (Turquía). Es autor de un libro sobre la *Física* de Aristóteles (1986), *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's* Being and Time (1999), "Agamben on Aristotle, Hegel, Kant, and National Socialism", *Constellations,* 19: 3, 2012, y "The biological precedents for medievalimpetus theory and its Aristotelian character", *The British Journal for the History of Science* 44: 01, 2011, 1-27.

Jorge Juanes. Filósofo, investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, crítico y curador de arte. Ha publicado múltiples artículos para revistas de filosofía. Entre sus libros destaca *Los años funestos: Heidegger y el nacionalsocialismo* (2010).

Juan Carlos Moreno Romo**.** Profesor de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Entre su obra resaltan sus libros coordinados *Descartes vivo* (2007) y *Unamuno y nosotros* (2011).

Juan Miguel González del Pino. Nace en Málaga. Poeta. Ha publicado *Y podrida la rosa de los vientos* (1976), *La mitad de la luna* (1977), *La palabra y su sombra* (1997), *Las sombras celebradas* (2002), *El establo o las nubes* (2010) y *Visión de la piedad* (2011). Premio Giner de los Ríos en 1997 y 2000.

Julio Quesada**.** Natural de Málaga. Escritor y filósofo. Excatedrático de Metafísica de la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de la Universidad Veracruzana. Entre sus libros recordamos: *La belleza y los humillados, La filosofía y el mal, El último filósofo, Una sed antigua, Otra historia de la filosofía* y *Heidegger de camino al holocausto.*

Manuel Reyes Mate**.** Es profesor de Investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España. Entre sus publicaciones destaca *Tratado de la injusticia* (2011).

Mauricio Beuchot. Es filósofo, profesor e investigador titular de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus obras destacan *Filosofía política* (2006) y *Hermenéutica, analogía y ciencias sociales* (2011).

Rafael Alvarado. Artista plástico nacido en Málaga (1957). Galardonado con la IV Beca Picasso (1991), ha expuesto en Madrid, Estados Unidos, Sevilla, Granada, Alemania e Italia. Entre sus últimos trabajos destacan las series *Papeles para todos* y *Espacios transitados*.

Ramón Kuri Camacho. Es doctor en Filosofía, fundador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Sinaloa, investigador de la Universidad Veracruzana. Su obra más reciente es *La mordedura de la Nada* (2011).

Richard Wolin. Es profesor de historia en CUNY Graduate Center. Su libro más famoso es *The Heidegger Controversy: A critical reader* (1991).

Sidonie Kellerer. Estudió en la Escuela Normal Superior (París/Lyon), la Universidad Complutense (Madrid) y en la John Hopkins University (Baltimore). En 2010 sostuvo una disertación doctoral titulada: Cimientos. Etapas de la recepción de Descartes en Alemania en los neokantianos de Marburgo, Husserl y Heidegger. Ocupa actualmente un puesto de investigadora en filosofía en la Universidad de Colonia. Sus investigaciones actuales se centran en la crítica de Heidegger a la subjetividad desde un ángulo filológico.

# ÍNDICE

**Prólogo** ..... 9

PRIMERA PARTE
Ecos de "el caso Heidegger"

**El ventrílocuo de Hölderlin**
*José Ortega y Gasset* ..... 19

**La miseria**
*Manuel Reyes Mate* ..... 45

**La contaminación**
*Carlos Pereda* ..... 51

**El ultranazismo *(in memoriam*, 2010)**
*Bolívar Echeverría* ..... 63

**¿La voz de tiempos sombríos?**
*Valeriano Bozal* ..... 79

SEGUNDA PARTE
Crítica filosófica y política

**Prólogo para irse desmarcando: la aventura del individuo autónomo y libre *versus* los poderes gregarios**
*Jorge Juanes* ..... 87

**Los orígenes históricos-ideológicos del nazismo**
*Jesús Turiso Sebastián* ..... 97

**La ontología de Heidegger frente a la crítica tomista**
*Jacob Buganza* ..... 131

**Francisco Suárez y la esencialización del ser. Su influjo en la filosofía moderna y su relación con Heidegger**
*Ramón Kuri Camacho* ..... 165

**Heidegger en 1924: la influencia de Yorck von Wartenburg sobre la interpretación heideggeriana de Descartes**
*Jae-Hoon Lee* ..... 215

**Hermenéutica de la *Sorge***
*Adriana Rodríguez Barraza* ..... 245

**La historicidad y la muerte en *Ser y tiempo***
*Johannes Fritsche* ..... 293

**Crítica al "pensar" de Martin Heidegger desde el materialismo gnoseológico (a propósito de la distinción entre ciencia, *Weltanschauung* y filosofía)**
*Alberto Hidalgo Tuñón* ..... 317

**La subjetividad y la raza en los escritos de Heidegger**
*Emmanuel Faye* ..... 371

**Un avatar ideológico o el maquillaje de un texto. Acerca de la época de la imagen del mundo**
*Sidonie Kellerer* ..... 403

**Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie***
*Franco Volpi* ..... 453

**Sobre la línea. Reflexiones en torno a Heidegger y el nacionalsocialismo**
*Richard Wolin* ..... 489

**La tarea de una destrucción de la historia de la ontología y la biopolítica nazi**
*Julio Quesada* ..... 525

**Maldito Spinoza: el ataque de Carl Schmitt al *Tratado teológico-político***
*Lucía Fernández-Flórez* ..... 571

**En torno a la curiosa idolatría del claro del bosque**
*Juan Carlos Moreno Romo* ..... 607

Anexo I
El final de la filosofía como realización política

**Die Universität im nationalsozialistischen Staat**

*Martin Heidegger* ..... 649

**La universidad en el estado nacionalsocialista**
*Martin Heidegger* ..... 659

**La interpretación existencial del Estado**
*Eugenio Frutos* ..... 673

Anexo II
Rescatando al poeta Hölderlin

**Borrador de una carta de Hölderlin en francés**
*Friedrich Hölderlin* ..... 685

**Avecilla de Hölderlin**
*Juan Miguel González* ..... 687

**Semblanzas de los colaboradores** ..... 689

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
*Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*
de Julio Quesada (coordinador)
se terminó de imprimir en mayo de 2013,
en Master Copy S. A. de C. V., Avenida Coyoacán núm. 1450,
col. Del Valle, deleg. Benito Juárez, CP 03220,
México, D. F., tel. 55242383.
La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Formación: Aída Pozos Villanueva. Edición: Silverio Sánchez Rodríguez.